

NÉMETH KRISZTINA



# Életvilág-értelmezések

*Utak felbomlott világokhoz*

Argumentum

NÉMETH KRISZTINA

---

# Életvilág-értelmezések

*Utak felbomlott világokhoz*

NÉMETH KRISZTINA

---

# Életvilág-értelmezések

*Utak felbomlott világokhoz*

Argumentum



A kiadvány  
a Magyar Tudományos Akadémia  
támogatásával készült.

Lektorálta:

ERŐS FERENC  
WESSELY ANNA

© Németh Krisztina, 2018

ISBN 978-963-446-813-4

A kiadásért felel az Argumentum Kiadó igazgatója

Felelős szerkesztő: TÓTH MAGDALÉNA

Borítóterv: HODOSI MÁRIA

# TARTALOM

KÖSZÖNET .....	11
 AZ ÉLETVILÁG-FOGALOM VONZÁSÁBAN .....	13
<i>Kvalitatív körkörösség .....</i>	15
<i>A könyv felépítése .....</i>	18
<i>Az életvilág-fogalom eredete és empirikus alkalmazása .....</i>	20
 MÓDSZERTANI MEGFONTOLÁSOK:	
A REFLEKTÁLATLANSÁG KEZELÉSE .....	25
<i>Egyéni élettörténetek és társadalmi világok .....</i>	25
<i>Módszertani sarokkő: a narratív életútinterjú .....</i>	26
Az élettörténet mint információforrás .....	28
A kontextus beemelése .....	30
 EGY TRAUMATIZÁLT ÉLETVILÁG REKONSTRUKCIÓJA ....	32
<i>Empirikus eredmények (összefoglalás) .....</i>	32
Népesedés, népességmozgások .....	32
Foglalkozásszerkezeti és mentalitásbeli választóvonalak .....	33
Hagyomány és változás – asszimiláció vagy integráció? .....	36
<i>A szántási zsidó életvilág összeomlása .....</i>	39
 KOLLEKTÍV TRAUMA	
MINT AZ ÉLETVILÁG ÖSSZEOMLÁSA .....	45
<i>A trauma fogalmi meghatározásának problémái:</i>	
<i>egyéni és kollektív trauma .....</i>	45
<i>A fogalomhasználat problémái:</i>	
<i>kollektív és kulturális trauma .....</i>	49

AZ ÉLETVILÁG REKONSTRUÁLÁSÁT ÖVEZŐ KÉTELYEK:	
A TÉNYSZERŰSÉG ÉS AZ INFORMÁCIÓGAZDAGSÁG ....	56
<i>Tények és narratívák – ellentmondásos kapcsolat .....</i>	58
Névadás, rossz elnevezés .....	58
A cselekvésorientált-énközpontú észlelés torzításai .....	60
<i>Az életvilág struktúrái – az emlékezés társas keretei .....</i>	64
AZ ÉLETTÖRTÉNETI NARRATÍVA	
ÉRTELMEZHETŐSÉGE .....	70
<i>Az interjúhelyzet mint kommunikatív cselekvés .....</i>	71
<i>Az élettörténeti elbeszélés három világba ágyazódása .....</i>	75
<i>A megértés erőforrásai .....</i>	77
<i>Az élettörténeti narratíva előállításának</i>	
<i>hermeneutikai elemzése .....</i>	81
Szűrés .....	82
Fordítás .....	84
ELMÉLETI EREDMÉNYEK	
ÉS TOVÁBBI KUTATÁSI KÉRDÉSEK .....	89
EGY IDŐBEN FOLYTONOSABB	
ÉLETVILÁG INTERPRETÁLÁSA .....	93
<i>Empirikus eredmények (összefoglalás) .....</i>	93
Térhasználat és miliók .....	94
Cselédek és urak .....	96
<i>Változás és változatlanság Nekeressedpusztán .....</i>	97
A háború mint „felforgatott világ” .....	97
A mezőgazdaság kollektivizálása	
– akiknek nincs mit veszíteniük .....	100
Változások a közvetlen környezetben és az életmódban .....	102
A változások mérlege: munkás? paraszt? utóparaszt? .....	103
AZ EGYÉNI ÉS KOLLEKTÍV EMLÉKEZETEK MINTÁZATAI ....	
<i>A cselédemlékezet és a kollektív trauma .....</i>	105
Erőszak és értelmezhetőség .....	106
Tradicionális válaszok .....	108
A reprezentáció hiánya vagy a trauma hiánya? .....	110

<i>A traumatikus és a nosztalgikus emlékezet</i> .....	111
A traumaelbeszélések struktúrája .....	112
A feldolgozás nyomai – az újrarendezett idősíkok .....	115
Trauma: a veszteségként elsajátított múlt .....	117
Mozaikos történetstruktúra .....	118
Kontrasztos időbeliség – analógiás értelemkeresés .....	119
Nosztalgia: a hiányként birtokolt múlt .....	121
<i>A múlt a jelenben – egyéni felidézés és közösségi emlékezet</i> .....	123
<i>Kulturális különbségek</i> .....	126
A szóbeliség és az írásbeliség .....	126
A kulturális miliő és az egyén helyzete .....	129
 FÉLIDEGEN KUTATÓ A PUSZTÁN:	
TERAPEUTA, NYOMOZÓ VAGY RENDŐRSPICLI? .....	136
<i>A „félidegen” a félnyilvános terekben</i> .....	137
<i>A narratív életútinterjú – terapeuta a pusztán?</i> .....	141
<i>Az ismerős idegen</i> .....	144
<i>A rendőrspicli</i> .....	149
<i>A nyomozó</i> .....	152
<i>Az élettörténet mint szöveg – A hermeneutika mint nyomozás</i> ....	153
 A MÓDSZER MÉRLEGE ÉS HATÁRAI .....	
<i>Hermeneutika: a közvetettség belátása</i> .....	158
A tényszerűségtől a kontextusig .....	161
A tanúságtételek, élettörténetek, visszaemlékezések és referencialitás .....	164
<i>Reflexiók és önreflexió</i> .....	168
Az interjú: kommunikatív vagy stratégiai cselekvés? .....	168
Lépték, zsáner és diszciplináris határterületek .....	173
Reprezentáció mint hatalom .....	176
Reflexív módszertan mint „az etnográfus meséje” .....	179
 IRODALOM .....	
	181





*„...amit mindebből, (a [terepmunka] technikák  
megfogalmazására irányuló próbálkozásokból) kapunk,  
az nem más, mint egy sor racionalizáció.”*

(Goffman 2013 [1989]: 54)



# KÖSZÖNET

Köszönöm Wessely Annának, hogy doktori témavezetőként inspirálta és figyelemmel kísérte a kutatást, mederben tartotta a gondolataimat és gondozta a szövegeimet. Hálás vagyok szakdolgozatom témavezetőjének, Saád Józsefnek az első tereptapasztalatokért, a támogatásért, a fontos megjegyzésekért. Szeretnék köszönetet mondani Bodor Péternek és Illés Anikónak, akik egy-egy résztéma kibontásában segítettek.

Köszönöm Gyáni Gábor, Feischmidt Margit, Somlai Péter és Erős Ferenc megjegyzéseit, kritikáit, amelyek segítették a problémák újrágondolását és a gondolatmenetem finomítását. Minden megmaradt hiba és tévedés a szerzőt terheli.

Köszönöm Kovács Katalinnak, hogy támogatást és lendületet adott ahhoz, hogy a kéziratból könyv legyen, valamint a munkatársaimnak, hogy nyugodt légkört teremtettek a véglegesítéshez.

Jó szívvel gondolok vissza a Lakk Norberttel közös kutatómunkára, a szántási zsidóság történetének és hétköznapijainak feltárására. Köszönettel tartozom a hozzám közel állóknak a biztatásért és a támogatásért; és köszönöm a beszélgetőtársaimnak, köztük családom tagjainak, hogy megosztották velem történetüket – és ezzel utakat nyitottak nem csak felbomlott világok, hanem saját magam felé is.



# AZ ÉLETVILÁG-FOGALOM VONZÁSÁBAN

Az életvilág eredetileg egy empirikus kutatásoktól távol álló absztrakt fogalom. Az empirikus alkalmazás nehézségei ellenére is vonzó, mert azt jelöli, ami megkérdőjelezetlenül adott, eligazítást nyújtó a mindennapi valóságban. Schützöt követve az életvilág elsődleges valóságként határozható meg, amelyet a hétköznapi cselekvő készen talál: tárgyi, kulturális és társas összetevői a benne élők számára megkérdőjelezetlenül adóttak, és többnyire problémamentesek. Az életvilág a naiv otthonosság és az alakíthatóság érzését kelti a benne élőkben: összefüggéseit csak annyira kell ismerni, hogy alakítani lehessen (Schütz 1984a [1936], 1984b [1960], Schütz-Luckman 1984 [1975]).

Az életvilág eligazítást nyújtó ereje a társadalmi tudáskészlet érvényességében és rutinszerű használatában rejlik: a hétköznapi tudás *háttértudásként* folytonosságot, stabilitást és kiszámíthatóságot nyújt, és mindaddig reflektálatlan marad, amíg az előző típusos tapasztalatok, a „recepttudás” alapján eligazítást tud nyújtani. Az életvilág csak akkor tudatosul, ha egy szelete valamilyen probléma gyújtópontjába kerül. „Problémamentességét radikális értelemben kell venni. Mint életvilág nem is válhat problematikussá, legfeljebb összeomolhat”<sup>1</sup> (Habermas 2011 [1981]: 368). A naiv otthonosság megszűnése, az életvilág széthullása radikális cezúra, ami komoly kulturális és társas dezorientációhoz vezet. Ez irányította a figyelmet az egyes életvilágok rekonstruálhatóságának, illetve a fogalom empirikus használatosságának kérdésére.

2006 nyarán Lakk Norbert történelem szakos hallgatóval egy vidéki kisvárosban, „Szántáson”<sup>2</sup> az elhagyatott, romos zsinagóga padlásán tárgyi emlékekre bukkantunk. A főként vallásos iratokból (ima-

<sup>1</sup> Kiemelés az eredetiben. N. K.

<sup>2</sup> A két kutatási terepet (egy dunántúli kisvárost s az ahhoz közeli egykori uradalmi pusztát) – dacára a társadalomtörténeti kutatásnak és a rekonstrukciós erőfe-

könyvek, Talmud-részlet, rabbinikus művek), a helyi zsidó elemi iskola értékelő lapjaiból és a Rabbisághoz címzett levelekből álló anyag egy elfeledett (eltüntetett) világ utolsó maradványait jelentette. A hajdan több száz fős zsidó közösség egykori jelenléte és öröksége a 20. század végére szinte teljesen láthatatlanná vált: a koncentrációs táborokba hurcoltak nem tértek haza, a túlélők többsége elköltözött a városból, az öregek meghaltak; az épületek omladoznak, gazdát cseréltek vagy lebontották őket.

A Szántásra hagyott tárgyi és szellemi örökség utolsó nyomait fellelve, az eltűntek életének és múltjának nyomába eredtünk. Saját kutatási kérdéseimet az életvilág-fogalommal körvonalaztam. Érdeklődésem középpontjában ugyanis egyre inkább a közvetlenül el nem érhető tartalmak álltak, amelyek egykor a hétköznapi életet szervezték és értelmessé tették, és amelyre a holokauszt traumája mint végérvényesen letűnt, elpusztított világra éles fényt vetett.

A kutatás lezárása után azonban kérdés maradt, hogy miképp lehet feltárni egy kevésbé traumatizált, időben folytonosabb, következőképpen kevésbé reflektált múltbeli életvilágot. A második kutatási terep megválasztásakor a korábban vizsgált lokalitáshoz térben és a történeti időben is közeli, zárt, a környezetétől megkülönböztetett, a saját határait fenntartó közösséget (életvilágot) kerestem, amelyről már a kutatás kezdetén sejteni lehetett, hogy az ott élők történelmi tapasztalata legfeljebb a kollektív trauma egy sajátos határesetének tekinthető. A Szántáshoz közeli nekeresdpusztai uradalmi cselédek életvilágának kutatása több ponton módosította az előzőleg körvonalazott módszertant, és szembesített a terepválasztás akkor még kevésbé tudatosult motivációival. Nekeresdpusztán ugyanis nemcsak egy letűnt, általam személyesen nem tapasztalt világgal találkoztam, hanem saját családtörténetem morzsáira is rábukkantam. A pusztai miliő, valamint sajátos „ismerős idegen” kutatói pozícióm pedig szisztematikus módszertani reflexióra ösztönzött. (➤ Ld. a *Félidegen kutató a pusztán* és a *Reflexiók és önreflexió* című fejezetet.)

Kutatásaimban kísérletet tettem két letűnt életvilág feltárására és a cselekvők számára hozzáférhető értelem-összefüggések leírására. A két empirikus kutatás eredményei azonban mindössze háttérként,

---

szítéseknek – végül anonimizáltam. Az anonimizálás melletti érveket a *Reflexiók és önreflexió* című fejezet érinti.

utalásként szerepelnek a könyvben, mivel az összehasonlítás nem a két történetileg kialakult életvilágra (társadalmi csoportra vagy mikrolokalitásra) irányult, hanem az életvilágok emlékezeti integráltságának, felidézhetőségének és narratívába öntésének jellegzetes módjaira. Ezen kérdések mögött voltaképpen a múltbeli világok megszakítotttsága vagy folytonossága, a felidezés tudatossága, valamint az életvilágok reflektáltságának kérdései állnak. Alapvető kérdés volt, hogy miként befolyásolja a trauma az egykor érvénytelenné váló életvilágok felidézését, és ez hogyan jelenik meg az egyéni élettörténetekben. Mennyiben különbözik a trauma miatt érvénytelenedett (és ezért retrospektíve reflektált) közös tudáskészlet elemeinek felidézése attól, ahogyan egy nem (vagy kevésbé) traumatizált közösség tagjai emlékeznek?

### *Kvalitatív körkörösség*

Az életvilág-fogalom empirikus alkalmazhatóságát firtató kérdések alkotják a könyv gondolati vázát. Az empirikus kutatás specifikus problémáit taglaló módszertani reflexiók újabb kérdéseket körvonalaztak, gondolati utakat nyitottak. A kutatás logikája (s vele együtt a könyv struktúrája) tehát nem a kvantitatív kutatásokból ismert lineáris kutatási designra épül, hanem a kvalitatív kutatási logika körkörösségére; arra a felismerésre, hogy a válaszokban újabb kérdések rejlenek, amelyek folyamatosan alakítják az eredeti kutatási koncepciót, és finomítják a módszertani fogásokat<sup>3</sup>.

A kvalitatív technikák sajátos érzékenységet és módszertani értékét nem kis részben az a reflexív, önkritikus (esetenként önironikus) szemlélet adja, amely a módszer fetiszizálása helyett a megközelítési mód és a terep összeillesztésén dolgozik, és a véletlenek vagy a hibák adta lehetőségek felfedezésével és értelmezésével bontakozik ki.

<sup>3</sup> Ez a kutatási logika a körkörösség, az elmélet és a módszertan kölcsönhatásai miatt emlékeztet ugyan a grounded theory jellegű kutatásokra (Glaser–Strauss 1968), legfőképp azért, mert megpróbál közvetíteni az elmélet és az empiria között. Eltekint azonban a szisztematikus és szigorú kódolástól (Glaser–Strauss 1968), mivel itt nem empirikus tartalommal telített elméleti fogalmak létrehozása a cél, hanem a kutatás menetének reflektálása és a problémákra adott elméleti-módszertani válaszok kidolgozása.

A kvalitatív kutatás ebben az értelemben sokkal inkább tekinthető „barkácsolásnak”, semmint készen kapott elemek vagy módszerek rutinszerű alkalmazásának (Bodor 2013: 13). A kvalitatív módszerek művelői szerint éppen a kutatói dilemmák állandó jelenléte világít rá arra, hogy a feszültségek, a hibák és dilemmák a társadalomtudományi kutatás szerves részei: ha valami igazán megkülönbözteti a társadalomtudományokat a természettudományoktól, az éppen a megfigyelő és a megfigyelt viszonyára irányuló figyelem és a módszerek alkalmazásának reflektáltsága (Habermas 1994).

„Ez a megnövekedett érzékenység kiterjed a kutatói pozíció reflektálására, beleértve annak etikai és hatalmi implikációit is, kiterjed a kutatás közegére, illetve »anyagára«, s végül kiterjed a kutatás tárgyát, illetve alanyát képező cselekvőről alkotott felfogásra, annak általános szintű teoretikus összegzésére csakúgy, mint az adatgyűjtés-adatgenerálás módozatainak értelmezésére” (Bodor 2013: 11).

Ugyanakkor viszonylag ritka az olyan módszertani írás, amely bepillantást enged az elméletstratégiai döntések következményeibe, a gyakorlati nehézségekbe, a kutatást segítő vagy hátráltató, szerencsés és szerencsétlen véletlenekbe.<sup>4</sup>

A vizsgálódásaim célja nem az, hogy kidolgozzon egy receptszerűen alkalmazható életvilág-rekonstrukciós *modellt*, amely teljesen függetleníthető az egyedi életvilágok történeti-társadalmi meghatározottságaitól. A két felbomlott életvilág feltárásának módszertani reflektálása bemutatja a fogalomválasztással (a schützi vagy a habermasi életvilág-fogalom) járó elméletstratégiai döntések módszertani következményeit. Az egymásba fonódó elméleti és módszertani fejezetek, miközben megvilágítják az életvilág fogalmi magvából fakadó általános módszertani gondokat is, a kutatás közben felmerülő sajátos problémákra irányulnak, és ezzel éppen a kutatás menetének és interpretálásának kontextusfüggőségét tudatosítják. A két életvilág

<sup>4</sup> Jóllehet a témaválasztás személyessége és a témához való kötődés több hazai publikációban is megjelenik (Kovács–Vajda 2002, Papp 2004), s a terepmunka reflektálására is találunk példákat (Durst 2011, 2017, Katona 2017, Rácz 1998, Vigvári 2017, Virág 2017).



történelmi és társadalmi kontextusa, valamint a kutatói érintettség miatt természetesen más utak nyíltak a felbomlott (élet)világok értelmezésére. A két empirikus próba a különbségek ellenére is körvonalazza a módszertan bevált fogásait, s ekképpen a sikeres alkalmazás területét, miközben a sikertelenségek megvonják mind az életvilágok feltárásának, mind az alkalmazott módszerek – köztük a narratív életútinterjú – felhasználásának határait.

A felbomlott világok értelmezéséhez vezető utak tehát kanyargósak. A könyv a kvalitatív körkörösség jegyében bolyongásra hívja az olvasót: az elmélet és a módszertan, valamint a módszertan és az empirikus eredmények dinamikus kölcsönhatásainak értelmezésére. A könyv ugyanakkor elméleti-módszertani fókuszú, így az empirikus eredményeket csak röviden ismerteti. E döntés következtében az összefoglalók veszítettek mélységükből; nem esettanulmányok, inkább kissé kimerevített tablók, amelyek illusztrálják vagy felvillantják a tárgyalta problémákat.

A felbomlott világok feltárásához különféle utak vezetnek: az első módszertani felismerés arra vonatkozott, hogy az életvilág csak közvetve, az élettörténetet középpontba helyezve kutatható. A trauma reflexiók kényszere paradox módon még a torzítások figyelembevételével is könnyebb módszertani utat ígért, mint a folytonosabb, kevésbé reflektált, feledésre ítélt pusztai világ, amelynek értelmezéséhez kutatói érintettségem és a sajátos milió okán le kellett tennem a kitaposott (legalábbis előzetesen kigondolt) útról.

Az utakat és tévutakat, az egymásra felelő felvetéseket és tapasztalatokat a szövegbeli utalások mellett zárójeles útbaigazítások, illetve a gondolati utakat lerövidítő *közbevetések* segítik. A párhuzamos fejezetek a kutatás folyamán felmerülő kérdésekre adott elméleti-módszertani válaszokat, illetve ezek újbóli kipróbálásának tapasztalatait összegzik. Gondolati összetartozásukat, összehasonlításukat a címeik is jelzik: *Interjúhelyzet mint kommunikatív cselekvés – Interjú: kommunikatív vagy stratégiai cselekvés?*, *Az élettörténet mint információforrás – Az élettörténet mint szöveg*, *A kollektív trauma mint az életvilág összeomlása – A cselédemlékezet és a kollektív trauma*, *A traumatikus és a nosztalgikus emlékezet*. Voltaképpen az empirikus fejezetek is (ellentét)párt alkotnak: miközben a kutatási eredmények rövid ismertetése a feltárt életvilágok struktúráit követi (tér, idő és társasság), azok a leíró-értelmező kulcsfejezetek kerültek a könyvbe,

melyek a radikális cezúrán, illetve a megszakítottság és folytonosság egymásba fonódásán keresztül megvilágítják az elméleti építkezést inspiráló empirikus összefüggéseket (*A szántási zsidó életvilág összeomlása – Változás és változatlanosság Nekeresdpusztán*).

## A könyv felépítése

A könyv bevezetője (*Az életvilág-fogalom vonzásában, Módszertani megfontolások*) felvázolja az életvilág-fogalom empirikus alkalmazásának elméleti és módszertani alapjait, és kitér a kutatás egyik nagy kihívására, az életvilág reflektálatlanságának problémájára.

A következő fejezet (*Egy traumatizált életvilág rekonstrukciója*) röviden összefoglalja a szántási zsidó életvilág feltárásának empirikus eredményeit, míg a leírás kulcsfejezete (*A szántási zsidó életvilág összeomlása*) mind a vizsgálódás irányát és zsánerét, mind az interjú adatgyűjtést (a holokauszt túlélők élettörténeteit) meghatározó trauma kérdését boncolgatja. Az elméleti reflexió a konstruktivista (vagy kulturális) trauma elméletének vakfoltjaiból, valamint a kutatás empirikus tapasztalataiból kiindulva az életvilág összeomlásával azonosítja a kollektív traumát, s ezen az elméleti úton próbál utat találni a holokausztban felbomlott életvilághoz. Az adatszerzést övező bizonytalanságra, a megbízhatóság és az informativitás dilemmáira reflektál *Az életvilág rekonstrukcióját övező kételyek: ténytudás és információgazdagság* című blokk, amely a rekonstrukció erőforrásait az emlékezés társas kereteiként is felfogható életvilág-struktúrákban találja meg.

A két empirikus kutatási szakasz között az elméleti építkezés a kommunikatív életvilág és a kommunikatív cselekvés elmélete (Habermas 2011 [1986]) felé tájékozódik (*Az élettörténeti narratíva értelmezhetősége*). Az interjúhelyzet kommunikatív cselekvésként történő felfogása az egyéni emlékezetek és az életvilág interszubjektív volta között próbál átjárást teremteni, másfelől az életvilág újratermelésének dimenzióit az interjúhelyzetben is felfedezi, utat nyitva ezzel a szisztematikus módszertani-etikai reflexiókhoz és a további elméleti-módszertani tapasztalatok integrálásához.

A trauma megkerülhetetlensége a felidőzésben szükségessé tette, hogy a kidolgozott kutatási módszertant egy másik, időben folyto-

nosabb életvilág feltárására is kiterjesszem, hogy megfigyelhessem, milyen jellegzetes alakzatokba szerveződik egy időben folytonosabb, kevésbé traumatizált közösség emlékezete (*Elméleti eredmények és további kutatási kérdések*).

Az *Egy időben folytonosabb életvilág interpretálása* című fejezet bemutatja a nekeresdpusztai uradalmi cseléd-életvilág értelmezésének empirikus eredményeit, valamint a változás és a változatlan-ság közösségi érzékelését és narratívába öntését. A *cselédemlékezet és kollektív trauma* című fejezet arra keresi a választ, hogy miképp alakul a potenciálisan traumatizáló történelmi események felidézése egy olyan közegben, ahol bár előfordulnak traumák, mégsem traumaként szervezik a közösség emlékezetét. Másként megfogalmazva a kérdés voltaképpen az, hogy a traumatikus *tünetek* miként értelmeződnek egymástól nagyon eltérő társadalmi-kulturális összefüggésszisztemekben: a holokauszt semmihez nem hasonlítható, ugyanakkor egyetemes jelentéssel felruházott kontextusában, illetve a pusztai életvilágban, amely inkább a (kollektív) trauma valamiféle határesetét sejteti.

Az egyéni emlékezet mintázatait összehasonlító fejezet (*A traumatikus és a nosztalgikus emlékezet*) arra keresi a választ, hogy miért pont ilyen formát öltöttek az elbeszélte élettörténetek, és milyen társadalmi-kulturális tényezők hatottak rájuk. Ez a másodfokú „*know that*”, avagy másodfokú konstrukció (Habermas 1994, Schütz 1984a [1963]), amely az életvilág köznapi összefüggéseinek leírásánál absztraktabb társadalomtudományos konstrukció szintje a schützi értelmezési keretben.

A nekeresdpusztai egykori uradalmi cselédek életvilágának feltárása több ponton is módosította az életvilág-rekonstrukció módszertanát; erre, s a megváltozott kutatói pozícióra reflektál a *Félidegen kutató a pusztán* című fejezet.

A zárófejezet (*A módszer mérlege és határai*) összeveti és összegzi a két terepmunka módszertani tapasztalatait, és megvonja a módszer határait. A közös elméleti pontokon és módszertani fogásokon túlmutatva elemzi az inkább fenomenológiai jellegű életvilág-rekonstrukció és a tudatosan hermeneutikai keretek közé illesztett életvilág-interpretáció közötti szemléletbeli különbségeket, és reflektál mind a megismerő munka folyamatára, mind a kutatói (és személyes) tapasztalatokra.

## *Az életvilág-fogalom eredete és empirikus alkalmazása*

Husserl kései („genetikus”) fenomenológiájában az életvilág a tudományos gondolkodáshoz képest elsődleges szféra, az észlelésen és a gyakorlati tapasztalásokon keresztül hozzáférhető természetes valóság.

### *1. közbevetés:*

#### **Fenomenológia és szociológia**

Husserl célja a hétköznapi világtól elidegenedett teoretikus gondolkodás visszavezetése az életvilágra mint természetes világ-érzékelésre. Jóllehet a megélt életvilágok szubjektívek és relatívak, vizsgálatukkal kinyerhető egy a priori struktúra (Olay–Ullmann 2011). Ez az a biztos alap, amelyet Husserl a filozófia és a tudomány „tisztá”, „univerzális” talapzatának szán (Laverty 2003, Havrancsik 2016).

A filozófia mint szigorú tudomány megalapozásának kulcsa a fenomenológiai redukció, amely feltárja a fenomének tudati konstitúciójának folyamatát, és az észlelés intencióitól megtisztítva, az ítéletek felfüggesztésével vizsgálja őket (epokhé). A fenomenológiai beállítódás tehát tudatosan szakít a hétköznapi érzékeléssel és gondolkodással: nemcsak a vélekedéseket és ítéleteket igyekszik zárójelbe tenni, hanem a dolgok létezésére vonatkozó kételyeket is felfüggeszti (Olay–Ullmann 2011). Schütz fenomenológiai szociológiájában a transzcendentális redukció szerepét egyetlen epokhé, a mindennapi világ valódiságát firtató kétely felfüggesztése veszi át, így válik megközelítésében az életvilág elsődleges valósággá (Schütz 1984a [1963], 1984b [1960], Schütz–Luckmann 1984 [1975], Havrancsik 2016).

Schütz célja az életvilág fogalmával a weberi cselekvésemélet fenomenológiai megalapozása volt. Vizsgálódásai rámutatnak arra, hogy a cselekvések értelmezésére végső soron a társadalomilag felépített, interszubjektív tudáskészlet nyújt lehetőséget (Havrancsik 2016). A másik élményei ugyanis csak közvetetten és töredékesen hozzáférhetők. Megértésük a nézőpontok felcserélhetőségének feltevésével lehetséges, ez viszont csak

a saját élmények kivetítéséből és a típusos tapasztalatokból indulhat ki (Schütz–Luckmann 1984 [1975] Eberle 2014). Schütz protoszociológiájában az életvilág ontológiája, azaz a valóság értelemteni felépítése megkerülhetetlen kérdés, mivel az interszubjektíve közös tudással próbálja megalapozni a társadalomtudományos megismerést (Eberle 2014).

Míg a transzcendentális redukció Husserlnél voltaképpen a megismerő világba vetettségét próbálta kiiktatni, Schütz az életvilágok struktúráinak leírásakor egy társadalmi és történelmi sajátosságoktól mentes modellt épített, hangsúlyozva a típusosság konstitutív szerepét a megismerésben és az életvilágban való eligazodásban. A típusosságot azonban, miként írja, csak fokozati különbségek választják el az eidosztól, a dolgokat alkotó lényegiségektől (Heap–Roth 1973). Ebből is látszik, hogy Schütz fenomenológiai szociológiája, miközben a természetes beállítódásban felfüggesztett epokhéval bizonyos értelemben a feje tetejére állította Husserl fenomenológiáját, nem minden tekintetben távolodott el tőle.

A fenomenológiai megközelítések megtermékenyítően hatottak a társadalomtudományokra. Nagy szerepük volt az interpretatív irányzatok reflexívvé válásában és annak felismerésében, hogy az életvilág megkerülhetetlen a társadalmi cselekvések megértésében. Bizonyos értelemben az etnometodológia maradt a legszorosabb kapcsolatban a fenomenológiával: a vizsgálódások az előfeltételezett és megelölegezett jelentésekre és reakciókra irányulnak, amelyek egy sajátos epokhéban, a hétköznapi érintkezés szabályainak felfüggesztésekor tárulnak fel. A módszer megmutatja, hogy a hétköznapi tapasztalatban objektívnak tűnő értelmezések valójában begyakorolt interpretációs struktúrák (Heap–Roth 1973).

Schütz fenomenológiai szociológiájában a természetes beállítódásban érzékelt világ elsődleges valósággá válik (Schütz 1984a [1963], 1984b [1960], Schütz–Luckmann 1984 [1975], Havrancsik 2016). Következésképpen a Schütz által eredetileg társadalmi világként bevezetett életvilág lesz az a bázis, amely, bár társasan konstruált, mégis objektív világként tételeződik a köznapi cselekvők számára, és amely lehetővé teszi a kölcsönös megértést.

Az életvilág voltaképpen az az eligazítást nyújtó szilárd alap, amelynek talaján a cselekvések hétköznapi értelme a típusos vagy az anonim cselekvőre vonatkoztatva értelmeződik, de ez a séma teszi lehetővé a cselekvések társadalomtudományos megértését is (Schütz 1984a [1963]). Az életvilág a cselekvések értelmezésénél a közös értelmi alap *modellje*, amelyet Schütz igyekezett eloldani a specifikus értékszemponctoktól és a történelmileg adott egyediségtől (Havrancsik 2016): az elővilág csak az áthagyományozott tudások közegeként értelmeződik (Schütz–Luckmann 1984 [1975]). Következésképpen az *egyedi* életvilágok feltárása a szigorú fenomenológiai alapoktól eltávolodva lehetséges, mivel a modellszerűen elgondolt életvilág távol áll az empirikusan adott, a világban eligazítást nyújtó *létező* életvilágoktól.

Az empirikus kutatómunka nem teheti zárójelbe a világ valóságosságát. Ugyanakkor nem véletlen, hogy olyan empirikus vizsgálatra, amely az életvilág fogalmát következetesen használja és reflektál annak elméleti és módszertani kihívásaira, kevés példát találunk. A kutatások inkább az életvilág struktúráit, mint az értelmezés eszközeit tárgyalják. Benita Luckmann felvetette a kortárs „kis életvilágok” vagy egyéni világok leírásának lehetőségét, amelyek nagyobb struktúrák részeként vizsgálhatók. A kisvilág elnevezés nem pusztán léptékváltást jelent. Ezeknek ugyanis nem az a legfontosabb ismérvük, hogy kis területre terjednek ki és általában kisebb csoportokra vonatkoznak, hanem az, hogy redukálják a társadalmi komplexitást, következésképpen a vizsgálat egyetlen, a tagok számára homogén relevanciarendszerre szűkíthető (Eberle 2014, Eberle–Hitzler 2004).

A kutatásaim célja egyedi, (részben) felbomlott *történeti* életvilágok a cselekvők szempontjából történő rekonstruálása. A történeti távlat mindenekelőtt a működő életvilágok reflektálatlanságát próbálja megkerülni. E tekintetben eleve eltér a fent vázolt „kis életvilágok” kutatási programjától, ugyanakkor igyekszik jól körülhatárolható életvilágokat (közösségeket) feltárni, mivel egy terep „kutathatósága” végső soron annak térbeli lehatárolásától függ (Feischmidt 2007). Következésképpen az empirikus kutatásban az életvilág egy térben lehorgonyzott lokalitást és egy társadalmilag is lehatárolt *közösséget* jelent. Habermasi terminológiában kifejezve ez annyit tesz, hogy a hagyomány által konstituált életformák konkrét csoportidentitásokban fejeződnek ki (Habermas 2011 [1981]).

Schütznél a cselekvések köznapi értelmezhetősége voltaképpen az

életvilágot tagoló ismerősség–idegenség és a személyesség–anonimitás tengelye mentén differenciálódik. Minél típusosabb és anonimabb egy kapcsolat, annál kisebb az esély megérteni a cselekvésnek a cselekvő által tulajdonított értelmét (Schütz 1984a [1963]). A cselekvések megértése, azaz a cselekvő által „szubjektíve szándékolt” értelem megfejtése a társadalomtudós kívülálló *megfigyelői* pozíciójából voltaképpen lehetetlen. A szubjektíve szándékolt értelem megfigyeléssel nem tárható fel: a megértéshez kommunikálni kell a másikkal (Habermas 1994, Havrancsik 2016).

A schützi fenomenológiai szociológia vakfoltja a saját megfigyeléseiből és tapasztalataiból kiinduló, alapvetően monadikus cselekvő *egyéni* életvilág-konstitúciója, amely az interszubjektivitás axiomatikus bevezetése (az életvilág a természetes beállítódásban magától értetődően tartalmazza a másikat) ellenére sem lépett túl az egológiai kereteken. „A szubjektív tapasztalás elsődlegességét és a közös világ eredendő adottságát Schütz a későbbiekben úgy tartotta meg egymás mellett, hogy a köztük lévő feszültség sohasem szűnt meg” (Havrancsik 2016: 13).

A kommunikatív életvilág habermasi fogalma reflektált a schützi modell legalapvetőbb problémáira, az interszubjektivitás és az értelemmegértés kérdéseire (Habermas 1994, Havrancsik 2016). Habermas rámutat arra, hogy az életvilágok értelemtel felépítése csak kommunikációban tárható fel: az értelmezőnek a megértéshez részt kell vennie a saját szabályait és transzcendálásuk lehetőségeit is magában foglaló kommunikatív cselekvésben. Habermas a nyelv–praxis és a nyelvjáték–életforma fogalompárokra támaszkodva fejtette ki a köznyelvi konstituált, de a konkrét cselekvésekben felismerhető szerep- és normarendszereket mint az életvilág struktúráit. A cselekvéseket orientáló és értelmezésüket lehetővé tevő szabályok egyszersmind a köznyelvi kommunikáció szabályai is. „Az életvilágot kulturálisan áthagyományozott és nyelvi szervezett értelmezési minták készleteként gondolhatjuk el” (Habermas 2011 [1981]: 364).

Az életvilág nem állandó, statikus tudáskészlet és értelmezési minta, hanem időben változó összefüggésrendszer: a tudáskészlet használhatósága, kéznél levősége az életvilág újratermelésétől, az áthagyományozástól függ (Schütz–Luckmann 1984 [1975]). Az életvilág nyelvi és kulturális újratermelése a szocializációs folyamatban megy



végbe<sup>5</sup>, ez azonban nem pusztán ismétlés. A hagyományozott értelemtartalmak elsajátítása magában foglalja a szűrés és az elsajátítás, avagy az értelem „asszimilációját” (Biczó 2009) övező jelentéskeresés mozzanatait, így mintegy észrevétlenül reflektálódik is. Ugyanakkor a hagyományozott értelem megértése akkor válik tudatosított hermeneutikai feladattá, ha a hagyományozás folyamata megszakad vagy összefüggései érvénytelenednek (Habermas 1994).

Összességében a közvetlen empirikus alkalmazáshoz a schützi életvilág-fogalom kezdetben alkalmasabbnak látszott, mivel az elsődleges valóságként meghatározott életvilág anyagszerűsége, a cselekvő számára adott tárgyi környezet *megfoghatósága* különösen ígéretesnek tűnt egy történeti traumában megsemmisített világ történeti rekonstrukciójához. A másik ok az életvilág struktúráinak kidolgozottsága, operacionalizálhatósága volt. Egy adott életvilágban élők, azaz egy lokalitás vagy közösség tagjai „hasznos módon strukturálják a világot” (Sik 2009: 125), vagyis a teret és az időt, és hasonló módon vonják meg a közösség határait a társasság, azaz az ismertség és idegenség dimenziójában. Ezért az életvilágok feltárásának módszere ezeket a struktúrákat követte, illetve kereste a visszaemlékezésekben. Az elemzés kitér az időfelfogás különbségeire, a térbeli határmegvonás technikáira csakúgy, mint a társadalmi változás értelmezésére, illetve a közösség határainak fenntartására. A külső és a belső nézőpontok dinamizálásához mindkét kutatás megszólaltatta az egykori közösségek tagjai mellett az életvilág határán élőket, azaz a szántási nem zsidó szomszédságot és a Nekeresdpusztát elhagyókat is.

<sup>5</sup> Berger és Luckmann is kitüntetett figyelmet szentel a szocializációnak az életvilág újratermelésében. Szerintük az életvilágot alkotó tudáskészletet mint „objektív igazságot” sajátítják el az egyének, ami azonban bensővé válik, és szubjektív igazsággá válik „emberformáló erejű” (Berger–Luckmann 1984 [1966]: 349).



# MÓDSZERTANI MEGFONTOLÁSOK: A REFLEKTÁLATLANSÁG KEZELÉSE

## *Egyéni élettörténetek és társadalmi világok*

Az életvilág empirikus kutatásának egyik legfőbb problémája, hogy az életvilág mindaddig reflektálatlanul eligazítást nyújt, amíg problémamentesnek, magától értetődőnek tűnik a cselekvőknek. „Totális és meghatározatlan, hézagos, de egyúttal behatároló” (Habermas 2011 [1981]: 368), azaz a benne élők számára tetszés szerint *egészében nem tudatosítható*. Következésképpen még a történeti perspektívából is csak a tulajdonképpeni kutatási fókusz (az életvilágot magát) megkerülő kérdéssel hozzáférhető. A közvetlen reflektálás lehetetlenségét belátó módszertani megfontolások kiindulópontjába az élettörténeti narratíva került, mivel az életvilág az elbeszélés mintegy szándékolatlan következményeként válik feltárhatóvá.

Az életvilág rekonstruálásához az élettörténetek tűnnek a legalkalmasabb forrásnak, mivel azok egyszerre egyediek és társadalmiak (Vajda 2010). A szocializáció folyamán az egyén elsajátítja az életvilágot konstituáló tudáskészletet, interiorizálja annak normáit és értékeit, és ezeket a visszaemlékezés során szinte öntudatlanul beépíti a narratívába. Ugyanakkor a szocializáció nemcsak a személyes és a közösségi identitás kialakulásában játszik döntő szerepet, hanem az életvilág szempontjából is kulcsfontosságú, hiszen a szimbolikus összefüggések újratermelésének egyik dimenziója is (Habermas 2011 [1981]).

Az egyén a saját élettörténeti elbeszéléséhez és az oksági összefüggések megtalálásához a bensővé tett, az életvilágokat konstituáló normákat, értékeket alapvető orientációs pontokként használja, miközben a visszaemlékezéssel folytonosságot teremt az egykori életvilágokkal: feleleveníti, és a jelen szempontjából értelmezi az érvénytelenedett kultúrákat, egyszersmind megerősíti az élettörténet folytonosságát is.

„Az én-identitás [...] abban a képességünkben igazolódik, hogy konkrét, részben felbomlott, részben meghaladott identitások következményeit felelősen vállalt élettörténetekbe integráljuk; a konkrét, múltba helyezett identitások mintegy »megszüntette megőrződnek« az egyéni életvezetésben” (Habermas 2011 [1981]: 354).

Az élettörténetek vizsgálatának hátterében a saját egyediségének tudatában levő modern individuum áll, aki megélt és elbeszélt élettörténetét, azaz saját időbeliségét értelmezhető egészként látta: „ami elbeszélhető, az a sorssá szövődő idő” (Tengelyi 1998: 24).

A megélt idő narratíva formáját ölti, mivel ebben a szerkezetben lehet megragadni az idő múlásának értelmét (Bruner 2004). Az egyén saját időbeliségének, változásainak és állandóságának elbeszélése akkor válik az önazonosság hordozójává, ha feltesszük, hogy az önazonosságát megteremtő individuum olyan időszerkezetben él, ahol a múlt alapvetően különbözik a jelentől, és a jövőbeli perspektívák nyitottak, eldöntetlenek. A modern egyén annak ellenére marad „saját maga” („ugyanazság” [*mêmeté*]), hogy folyton változik, mivel eközben egy hiteles, elmondható és értelmes történetet alkot önmagáról („önmagaság” [*ipseité*]), melyben tettei, elszenvedett sérelmei, küzdelmei és kudarcai értelmet nyernek (Ricoeur 1999). Ebben az értelemben az élettörténeti elbeszélés maga a narratív identitás: „hogy kik vagyunk, az életünk történetéből derül ki” (Tengelyi 1998: 15–16). „Önazonosságunk élettörténetünk egységében áll”, miközben „élettörténetünk egysége ugyanolyan jellegű, mint az elbeszélt történetek egysége” (Tengelyi 1998: 16). A narratív identitás egy az egyén által folytonosan újraértelmezett (élet)történet, amelynek ő a szerzője és a főszereplője is.

### *Módszertani sarokkő: a narratív életútinterjú*

A narratív biográfiai interjú (narratív életútinterjú, élettörténeti módszer) nagy szabadságot ad a mesélőnek az élettörténete felépítésében, a súlypontok és az időrend meghatározásában, legfőképp azért, hogy

az élettörténet a lehető legjobban megközelítse „a tulajdonképpeni” (aktuális, érvényes, hiteles) narratív identitást<sup>6</sup>.

A Rosenthal által kidolgozott interjú módszer alapelemei az élmény, a megélés és az elbeszélés (Rosenthal 1993). A narratív technika használata mögött az a gondolat húzódik meg, hogy így lehet a leginkább visszajutni az egyes emlékeket konstituáló élményekig. A megélt élmény elbeszélése azonban nem tekinthet el a jelen perspektívájától. Így válik az emlékezés az időbeliségét tekintve is dinamikus viszonyná.

Az interjú egyetlen önálló, a narratívától független kérdése a nyitó kérdés, mely voltaképpen a kutatási téma megadása és az élettörténet elmesélésére vonatkozó kérdés. Ezt követően az interjúalany önállóan, megszakítás vagy közbevetett kérdések nélkül elmondja élettörténetét (*főnarratíva*). A főnarratíva elhangzása után a szisztematikus visszakérdezéssel állnak elő a *melléknarratívák*, melyek egy-egy életeseményt részletesebben kifejtene. A szisztematikus visszakérdezés technikája kötött: az élettörténet kronológiájának és logikájának megfelelő sorrendben kiragadja az egyes információdarabokat, és azokat pontosan, szó szerint visszaidézve további kifejtésre biztat. Ezzel is minimalizálni próbálja a kérdező és a kérdések befolyását az interjúalanyra; az interjú készítője tehát tartózkodik minden olyan megnyilvánulástól, ami kifejezett értékítéletet rejt magában, vagy oda nem illő, az élettörténethez képest külsődleges kérdésekkel megakasztaná az elbeszélés menetét, vagy kizökkenené a mesélőt (Rosenthal 1993, Breckner 1998, Kovács–Vajda 2002, Kovács 2008b). Eközben természetesen a közöttük lezajló interakció, egymásra hangolódásuk, egymással szembeni elvárásaik, egymásról alkotott képük adja az élettörténeti interjú kereteit, és elkerülhetetlenül befolyásolja a létrejövő narratívát (Vajda 2010, Németh 2013b).

<sup>6</sup> Az elbeszélt élettörténet időbeli szerkezete (így a zárt és nyílt történetmintázatok gyakorisága és súlya) igen informatív lehet abból a szempontból, hogy a megélt és elbeszélt esemény mennyire tekinthető traumának, az elbeszélés mennyire nyitott például a jövőre nézve, illetve mennyiben történt meg a feldolgozás (Ehmann–Garami 2008).

## Az élettörténet mint információforrás

Jóllehet az élettörténeti narratívák létrehozzák saját valóságukat (Brunner 2001 [1986]), nem pusztán önreferenciálisak, hanem a valóságra is referálnak, következésképpen társas és társadalmi meghatározottságaik a szövegek elemzésekor az *információtartalomra* fókuszálva is felfejthetők. Az életvilágok értelmező leírása első megközelítésben az interjúk *tartalomelemzésén* alapult.

A tartalomelemzés módszere rendkívül sokrétű és összetett: az elemzések spektruma az egyszerű intuíciókon alapuló gyorsjelentéstől, a hosszú, induktív és deduktív elemzési körök egymásba fonódásával végződő elemzésen át egészen a teljesen kvantifikált, számítógépes tartalomelemző programmal végzett elemzésig terjedhet (Vicsek 2006). Igyekeztem olyan középutat választani, ami bár távolságot tart az automatizált tartalomelemző programoktól, képes nagy mennyiségű adathalmaz kezelésére, hiszen egy élettörténeti interjú átirata 10-20 oldal, és emellett strukturált interjúkat is elemeztem.

Az induktív és a deduktív tartalomelemzés együttes alkalmazása mellett döntöttem, mivel ebben a keretben az életvilág fogalmi magvából levezethető elemzési kategóriák előre megadhatók (*deduktív elemzés*), de az elemzés során az ismétlődő mintázatokból kirajzolódó új kategóriák is beemelhetők (*induktív elemzés*) (Vicsek 2006). A deduktív tartalomelemzés alapját az életvilág struktúrái (tér, idő, társasság – Schütz–Luckmann 1984 [1975]) és az életvilág határait megvonó kifejezések jelentették. Ez az elméletileg megalapozott kategóriarendszer segített áthidalni azt a módszertani problémát, amely az egyéni narratívák elemzésével az életvilág rekonstruálásához kívánt eljutni. A léptékváltás az egyén és a közösség között elméletileg megalapozott, mivel ezek között a kultúra közvetít: az életvilág normatív-kulturális újratermelése a szocializációban történik (Habermas 2011 [1981]). Az életvilág struktúrái azért reprezentálódhatnak az egyéni élettörténetekben, mert azok nemcsak a mindennapi tapasztalás keretei, hanem a felidézésben is konstitutív jelentőségűek. (➤ Ld. erről bővebben *Az életvilág struktúrái – az emlékezés társas keretei*, valamint *Az élettörténeti narratíva értelmezhetősége* című fejezeteket.)

A szántási holokauszt túlélők narratíváiban rendre ismétlődő kifejezések kirajzolták a deduktív tartalomelemzés kategóriáit, melye-

ket a nekeresdpusztai kutatás során is használtam. Ezek kiterjednek az életvilág határait megvonó és az azokat fenntartó vonatkoztatási rendszerekre, amelyek a deiktikus kifejezésekben (itt–ott, akkor–most), a csoporttagságra utaló névmásokban („én”, „mi”, „nálunk”, „a családban”, „mifelénk”), a határokat fenntartó praxisok leírásaiban („ők–mi”, „nálunk–máshol/másoknál”, *tősgyökeres–betelepült, kikeresztelkedett–betért*), valamint a kultúra és a szocializáció közegére vonatkoztatva („a mi családukban”, „az akkoriban nem volt divat”, „ez így ment mindenkinél”) felismerhetők. Mivel ezeket az egyén a különféle szocializációs színtereken (család, iskola, közösség) sajátítja el, ezek kiemelt figyelmet érdemelnek, csakúgy, mint az életvilág újratermelésének zavarai (Habermas 2011 [1981]). Ez utóbbi képes megvilágítani a hagyományok eligazító erejét vagy ennek meggyengülését, illetve az életvilágok személyiségen belüli újratermelésének patológiáit, ami kitüntetett jelentőséggel bír a traumatikus emlékezet vagy az áthagyományozás diszkontinuitásának megértésében. Ugyanakkor ezek vizsgálatára a kulcsfogalmakat nyitva hagyó induktív elemzés alkalmasabb, miközben az ily módon bővített elemzési szempontrendszer később is használhatónak bizonyult.

A tartalomelemzés az információk kigyűjtése mellett az ismétlődő témákra, perspektívákra és a közös emlékezeti mintázatokra is kiterjedt. Az adatgyűjtés és -elemzés logikája tehát nem kizárólag eseményközpontú volt, hanem az ismétlődő mintázatokból megpróbálta kibontani a közösségi kultúrát is; azaz az élettörténeti szöveget előállító egyénekre nemcsak „adatközlőként”, hanem „hagyományhordozóként” is tekintett (Vértesi 2004: 163).

A tartalomelemzés kulcsfogalmainak és ezek mondatnyi vagy bekezdésnyi kontextusának kigyűjtése az interjúkból *jelentéshálókat* hozott létre, amelyekből az egyénekhez és családokhoz kötött jelentésváltozatok ugyanúgy kiolvashatók, mint a jelentések interszubjektíve osztott közös magva. Így ez a hermeneutikai mélyelemzéshez képest elnagyoltabb elemzési keret sem nélkülözte a hermeneutikai mozzanatot, hiszen az mindvégig a jelentések közös voltára és eltéréseire, azaz a *jelentésváltozatokra* és a *jelentéskonstitúcióra* figyelt. (➤ Az elemzési technikák finomodásához ld. *Az élettörténet mint szöveg – A hermeneutika mint nyomozás* című fejezetet.)

## A kontextus beemelése

Az egyes tartalomelemzési irányzatok másképpen kezelik az egyén társas-társadalmi beágyazottságát: az erősen kvantifikáló technikák csak az egyének által adott válaszokra fókuszálnak, más módszerek megkísérik a fókuszcsoportban kialakuló egyéni véleményeket csoportdinamikai szemszögből elemezni. Az egyes irányzatok a szöveghez való viszonyukban is különböznek. Míg a finomabb, elsősorban a narratológia vagy a diskurzuselemzés meglátásaira épülő módszerek nyitottak a nem nyelvi jelek figyelembevételére – képfelvétel esetén a testbeszédre, a környezetre, a hangnemre, átírat esetén a kontextusra, a nyelvi megformáltságra, a hangsúlyra, a szünetekre is figyelnek –, addig más elemzések csak az átírat tiszta, „logikus” hozzászólásait értelmezik (Vicsek 2006).

Nemcsak a tartalomelemzésen belül, hanem a narratológiában is megmutatkozik a szöveghez való viszony két pólusa: leképeződik egyfelől a szöveget inkább *információforrásnak* tekintő, azt külső szempontok szerint elemző, szigorúan a szöveg határain belül mozgó irányzatokban, amelyek csak a szűk értelemben vett nyelvi megnyilatkozásokat elemzik, másfelől a szöveg és „a külvilág” viszonyára is kiterjedő, a szöveget önmagán túlmutató textusként felfogó, a kontextust is elemző felfogásokban.

„A kontextuális narratológia, egy virtuális transzdiszciplináris projekthez hasonlóan, a nyelvi, képi, performatív, szóbeli és írott, köznapi és irodalmi elbeszélések, fikciós és referenciális jellegű szövegfajták (önéletrajzok, jegyzetek, dokumentumok) elemzésével kíván választ kapni a Selbst (Self), az emlékezet és az életvilágok konstrukciójának lehetséges narratív működésmódjára, egymásba szövődésére, egybefonódására. Ezzel együtt jár a verbalitás és a médiák határainak átlépése is. A figyelem mind több konkrét, nem nyelvi jelenség elemzésére kiterjed” (Thomka 2007: 1374)<sup>7</sup>.

A kontextuális narratológia keretei között az élettörténeti szövegek kontextusaként értelmezhető a többi terepen felvett interjú átírat, de idetartoznak a narratívákat keretező, „külső” valóságot leíró tudo-

<sup>7</sup> Kiemelés az eredetiben. N. K.

mányos művek, szociográfiák, valamint az interjúhelyzetekre adott reflexiók és megfigyelések, sőt a hermeneutikai elemzéssel előállított új értelmezések is. Ezek szöveghez való viszonya, a szöveghez képesti külső és belső pozíciója az értelmezés folyamán változik, és feloldja a klasszikus értelemben vett szöveghatárokat<sup>8</sup>, folyamatosan mozgásban tartva a textus és a kontextus közötti viszonyt.

Miként a narratológia is egyszerre fordul a szöveg és az azt építő logika, a „metaszöveg” felé (Thomka 1997), a kvalitatív interjúelemzésekben a történet *struktúrája* is elemzés tárgya lehet. (Ez Gestalt-elemzésként a hermeneutikai esetrekonstrukció része.) Az elbeszélés struktúrájának elemzése megpróbálja rekonstruálni az élettörténetet formáló egyéni emlékezet működését és a háttérben levő történet-sémákat. (➤ Ld. *A traumatikus és a nosztalgikus emlékezet* című fejezetet.) Így végső soron az életvilágok rekonstruálására kialakított módszertan mindhárom kvalitatív technika (*tartalomelemzés, hermeneutikai és strukturális elemzés*) felé nyitott.

<sup>8</sup> „Tökéletesen tisztában vagyok azzal, írja Paul Ricoeur, hogy az irodalomelmélet gondosan fenntartja a szöveg belseje és külseje közti megkülönböztetést, és a nyelvi univerzumot övező számos vizsgálatot saját területén kívülinek tekint. Így a szöveg elemzése annak határaiig terjed, s a szövegen kívülre irányuló minden tapogatózás szigorúan tilos. Számomra úgy tűnik, hogy a belső és a külső közti megkülönböztetés az említett szövegelemzési módszernek [strukturálista nyelvészet] köszönhető, és nem áll összhangban az olvasói tapasztalattal” (Ricoeur, idézi Thomka 1997: 1374).

# EGY TRAUMATIZÁLT ÉLETVILÁG REKONSTRUKCIÓJA

## *Empirikus eredmények (összefoglalás)*

Szántás egy rurális jellegű dunántúli kisváros, amely több település összevonásával fejlődött várossá. Lakossága a 20. század derekáig döntően a földművelésből élt; jellegadó társadalmi csoportjai a kisbirtokos (köz)nemesség, a kisparasztnok és zsellérek, valamint a környékbeli uradalmakban élő gazdasági cselédek. Szántás fejlődése, városiasodása a 19–20. században egybefonódott a helybeli zsidóság polgárosodásával: a (kis)polgári státusz attribútumai és életvitelének kellékei (például uszoda, taxi, korcsolyapálya, önképző egyletek) generációk munkájának eredményeként váltak a település életének szerves részévé, ám létrehozóikkal együtt megsemmisültek, vagy csak kevéssel élték túl őket. Miközben ezen vívmányok jó része ma is hiányként jelenik meg a város életében, a szántási zsidóságra jószerevével csak a romos zsinagóga emlékezteti az avatatlan szemlélőt. 2006-ban, a kutatás kezdetén egyetlen holokauszt túlélő reprezentálta a zsidóságot a városban. Halála óta néhány aktív lokálpatrióta ápolja a helybeli zsidóság emlékét. (➤ Ld. még a *Múlt a jelenben – egyéni felidézés és közösségi emlékezet* című fejezetet.)

## Népesedés, népességmozgások

Szántásra a 18. század végén és a 19. században több hullámban érkeztek feltehetően cseh-morva eredetű zsidó telepesek (Gergely 2003). Számuk a 19. század közepétől gyorsan emelkedett, s ez a lendület kitartott a század végéig. Ekkor háromszor is 600 fő fölé emelkedett a helyi zsidó közösség létszáma, amely a teljes népesség 5–8, legfeljebb 15%-át jelentette. A 19–20. század fordulóján a zsidó lakosság lét-



száma csökkenni kezd. Az 1920-ban és 1932-ben is 500 fős zsidó közösség 1944-re mintegy 200 főre apadt (Farkas 1989). Egy maroknyi túlélő tért vissza a koncentrációs táborokból és a munkaszolgálatból, túlnyomó többségük nem maradt a városban.

A holokauszt túlélők visszaemlékezései és az adatok<sup>9</sup> is azt mutatják, hogy a két világháború közötti időszakban a helyi zsidóság körében a nukleáris család vált általánossá, egyre kevesebb gyerek született, ami a közösség egyszerű reprodukciójához sem volt elegendő. A 20. század elején a szántási zsidó közösség országon belüli vándorlásának irányát erősen befolyásolta a polgárosodás, mivel a társadalmi mobilitás gyakorta együtt járt a térbeli mozgással, a nagyobb városok felé vándorlással. A térbeli mozgásokban ugyanakkor leképeződik a fokozatos kiagyazódás a tradicionális vallásosságból, hiszen a Szántásra betelepülők éppen a hagyományosabb életmóddal, ortodox vallásgyakorlással jellemezhető kistelepülésekről, kiváltképp Tolna megyei falvakból érkeztek, míg a Szántást elhagyók többségét a nagyvárosok, legfőképp Budapest vonzotta.

## Foglalkozásszerkezeti és mentalitásbeli választóvonalak

Az adatok és a visszaemlékezések azt mutatják, hogy a szántási zsidóság legalább fele-közel kétharmada az ipari-kereskedelmi szektorban dolgozott. A kisiparosok és a kiskereskedők általában egy tanoncot vagy segédet alkalmaztak. Az önfoglalkoztatás is jellemző forma volt, míg a nagyobb forgalmat bonyolító üzletek családi vállalkozás keretei között működtek. Ezek a vállalkozások a helyi igényekhez alkalmaz-

<sup>9</sup> Az életvilág rekonstruálásához a történeti és statisztikai adatokat helytörténeti művekből, monográfiákból gyűjtöttem (Farkas 1989, Gergely 2003, Lakk 2014). Emellett a Yad Vashem Intézet adatbázisában találtam 311 egyénileg beadott *tanúságtételt*, amelyek az áldozatok alapvető adatait tartalmazták. A koncentrációs táborok nyilvántartásaiból is került anyag az adatbázisba, bár ezek jóval hiányosabbak. Minden erőfeszitésem ellenére a két forrás kvantifikálásával létrejött adatbázis is hiányos, részleges, hiszen az adatok *visszaemlékezőktől* származnak. A leszármazottak nem minden adata *emlékeznek*, sokszor hiányosan vagy hibásan töltötték ki az űrlapokat. Másfajta, ám hasonlóan retrospektív – következőképpen sajátosan torzító – információkhoz jutottam az egyéni memoárok, számvetések feldolgozásával.

kodtak, leginkább ruházatot, ruhaanyagot vagy élelmiszert, tartós cikkeket árultak. A szántási zsidóság voltaképpen a helyi (polgári) fejlődés és önszerveződés motorja volt.

Ebben a közösségben is megindult a tanulás felé orientálódás és a gyerekekbe való „beruházás” (Ránki 1987). A visszaemlékezések szerint az izraelita elemi iskola jó alapot adott a továbbtanuláshoz. A polgári iskola igen népszerű volt a helyi iparosok körében, ami önmagában is jelzi a szántási zsidóságnak a környezetéhez viszonyított „túliskolázását” (Karády 1997). Jóllehet a saját csoportra vonatkoztatott foglalkozásszerkezeten belül sem kirívóan magas a zsidó értelmiség aránya, a pozíciók presztízse, az ellátott feladatok fontossága miatt ezek általában felnagyítva szerepelnek a visszaemlékezésekben, rámutatva arra, hogy a felidézett alakok az egész település életében fontos szerepet játszottak. A városi előjárók között már 1859-ben is találunk helybéli zsidót, a közösség részvétele a helyi közéletben a 20. század első évtizedeiben is jelentős. A helybeli zsidó értelmiségiek részt vettek az alapfeladatok ellátásában, az orvosok például egészen az 1940-es évek elejéig aktívan dolgoztak (Lakk 2014).

A szántási nem zsidó lakosság többsége a mezőgazdaságban dolgozott, míg a zsidóság túlnyomó része helyi igényeket kielégítő kisiparos-kiskereskedő tevékenységeket űzött. A két „féloldalas” foglalkozási struktúrában megmutatkoznak az alapvetően mezőgazdaságra épülő település társadalmi-gazdasági viszonyai, ám mindez komoly magyarázóerővel bír a csoportközi határok és sztereotípiák terén is. A helyi társadalom többségi tagjai ugyanis a két csoport között a legnagyobb különbséget az anyagi helyzetben látták.

*((nem zsidó vélemény)): „A zsidóknak anyagilag sokkal jobb volt az életük, és nem olyanok voltak a körülményeik, mint a keresztény embereké. Azt nem láttam, hogy az [a zsidó ember] odaállt volna kapálni, meg ilyen munkát csinálni.” (HE)<sup>10</sup>*

<sup>10</sup> Jelölések a szövegátíratban: (6) = a szünetek hosszúsága másodpercben; [nevet, sóhajt] = emocionális, metakommunikatív jelzések; harmincnolcban (?) = nehezen érthető, bizonytalan jelentésű részlet; ----- = hosszabban megszakadó szöveg, kihagyás; \* = rövidebb megakadás, szünet; e:hallgat = hosszan ejtett, elnyújtott szótag, igen=igen = a szokásosnál gyorsabb szóbeli összevonás; [] = az interjúrészlet értelmezését segítő megjegyzés, kiegészítés.

((zsidó vélemény)): „[a helyi zsidók] Kereskedők, iparosok. Mindenki legalább iparos volt. Tisztviselő – kevés...” (GE)

Mindez nem pusztán a helyi zsidóság jobb életfeltételeire, polgáribb, komfortosabb életmódjára mutat rá, hanem a munka társadalmi csoportonként eltérő jelentéstartalmaira is, amely magától értetődően – és minden más tevékenységet kizáróan – jelenti az egyiknek a kereskedést, a másiknak a paraszti munkát. Az életrendek és mentalitások közötti különbség mellett a „kényelmesebb élet” sűríti azt a felismerést, hogy a cselédtartás és a hitelre vásárlás voltaképpen a helybeli zsidók és nem zsidók társadalmi érintkezésének típusos tapasztalata.

„...mindig volt egy cseléd lány, aki\* ott volt éjjel-nappal, ott lakott. Akkor nálunk volt, és ő szokott takarítani. (...) Szóval, ilyen mindenés volt ott. A nevét se tudom, pedig... Annyian voltak, mindig ugyanaz a nevük volt.” (KZS)

Ugyanakkor a túláltalánosított emlékek és típusos tapasztalatok elfedik az életmódbeli hasonlást, melyet a kispolgári egzisztenciák „több lábon álló” megélhetési stratégiája táplált, s amelyben a kisebb földbirtok vagy -bérlet anyagi biztonságot (biztosítékot) jelentett. Emellett akadtak jelentős földterületeken gazdálkodó zsidó bérlők és földtulajdonosok is, akiknek inkább a többségi társadalom földbirtokosainak életmódja jelentett mintát.

A szántási „főutcán” ma is álló polgári emeletes házak szinte kizárólag zsidó kereskedők vagy iparosok tulajdonában voltak, mint ahogyan a nagyobb, az utcaképet meghatározó egyszintes épületek, boltok is. A helybeli, nem zsidó visszaemlékezők azonban hajlamosak megfeledezni a távolabb eső kicsiny műhelyekről, boltokról és a szegényebb zsidó családok házairól, amelyek beleolvadtak a falusias környezetbe. Mindez arra is rávilágít, hogy bár a főúthoz mint tulajdonképpeni „zsidó világhoz” köthetők a helyi zsidóság életét szervező intézmények és helyszínek, a jelenlét korántsem kizárólagos. Szántáson voltaképpen nem volt egy világosan körülhatárolható, a környezetétől elkülönülő „zsidó negyed”, amely lehetővé tette vagy kikényszerítette volna a két csoport éles térbeli és társadalmi elkülönülését. (➤ A tér- és térhasználat felidézéséhez és ennek sajátos

torzításaihoz ld. *Az életvilág rekonstruálását övező kételyek* című fejezetet.)

A zsidók és nem zsidók visszaemlékezéseiből egyaránt úgy tűnik, hogy az ő gyerekkorukban – nagyjából az 1920–30-as években – a csoportközi határok bizonyos fokig átjárhatóak voltak, és akadtak kifejezetten közösen látogatott vagy működtetett intézmények is. A helyi polgári iskolába – mivel az alapvetően a szántási kispolgárság (iparosság) igényeit szolgálta ki – vegyesen jártak zsidó és keresztény gyerekek. Az izraelita elemi iskolát a nem zsidó iparosok és a jobb módú gazdák is előnyben részesítették:

*„Namost, mi evangélikusok voltunk, hát hova menjünk? És a zsidó iskolának nagyon-nagyon jó híre volt, az én apukám is odajárt. És (...) az összes evangélikus gyerek, az mind a zsidó iskolába járt. És nagyon jó tanárok voltak.” (HE)*

A különböző egyletek és kezdeményezések is alkalmat adtak a társas érintkezésre, együttműködésre, miközben a vallásgyakorlat különbségei, az eltérő időkezelés és rituális rend a hétköznapi életben is tudatosították a csoporthatárokat – leginkább a közösen látogatott iskolákban. A közös intézményhasználat és az eltérő szokásrend méltányos figyelembevétele végső soron egy kimunkált együttélési gyakorlatot, egyfajta integrációt körvonalaz. Mindezt a vészidőszak diszkrimináló intézkedései fokozatosan bontották le. (➤ Ld. még *A szántási zsidó életvilág összeomlása* című fejezetet.)

## Hagyomány és változás – asszimiláció vagy integráció?

A hasonulás és az önazonosság fenntartása, az intézményi együttműködés és a megkülönböztetés finom kölcsönhatásai feltárják a társadalmi változásként is értelmezhető hagyományátadást.

A 20. század első harmadára érezhetően megváltozott a közösség vallásos gyakorlata, ezt az akkori fiatalok vallástól való eltávolodása, a hagyomány többszölamúvá válása körvonalazza. Azt is mondhatnánk, hogy a szántási hitközség egyre inkább csak nevében volt ortodox, s a gyakorlatban inkább egyfajta szekularizáltabb, a neológ-

giához közelítő irányvonal érvényesült. Ugyanakkor a tradicionális vallásosság is jelen volt a közösség életében, és ennek magas volt a presztízse. Az ortodox *hagyományokat* fémjelzik azok a híres rabbik, akik az 1885-ben alapított szántási jesivában tanultak (Zsidó lexikon 1929, Lakk 2014).

A visszaemlékezésekben a hagyományok megélésének szimbólumaként is felfogható zsidó ételek és ünnepek lefordítottak és párhuzamba állítottak a többségi („magyar”) párjukkal.

*„Hát milyen egy zsidó ünnepi étel? Hát nálunk nem volt divatja az előételnek, tudod, hogy hívják azt a\* zsidó tojásnak mondják... hagymás tojás, meg barhesz. Pont láttam itt az egyik péknél, fonott kalács. Akkor van a húsleves, finom, forró húsleves, akkor ezek a zsidó\*.. főtt hús, ezek a szósok. Hát akkor liba-, kacsasültek, kompót. Volt ünnepkor egy finom sütemény, azt nem tudnám megcsinálni soha, mindig az volt reggelire. Zsidó étel... húsleves, sólet.” (GE)*

*„Az ünnepek ételei voltak: a húsleves (húsvétkor maceszgombóccal), a halat a Dunántúlon nem nagyon fogyasztották. Becsínált leves volt péntek este, becsínált csirke, becsínált marha; jellegzetes péntek esti vacsora volt a becsínált csirke. Szombaton sólet hagyományos füstölt hússokkal – jókat tudtak főzni. Azt adták a töltött nyakkal – a töltött nyak, az kétféle volt: paprikás liszttel volt töltve vagy hússal. Olyan volt, mint a darálthús. Libanyakba azt beletöltötték, beletűzték. Ezek a jellegzetes ételek. Akkor jellegzetes a flódni, ami bejglítészta, zsíros tészta. Ugyanaz a töltelék, mint a bejglinek, csak a bejgli vagy mákos, vagy diós, ebben meg van alma, mák, dió meg lekvár. Libasült párolt káposztával, tört krumplival – tört krumpli azért, mert a libasült zsírjába a krumpli bele volt forgatva.” (DZS)*

A párhuzamba állított kulturális rendszerekben a flódni megfelelője a bejgli, a barheszé a fonott kalács, a pészaché a húsvét, a sávuoté a pünkösöd, míg a zsinagógáé a templom<sup>11</sup>. Túl azon, hogy az élet-

<sup>11</sup> A templom kifejezés nem csak a holokauszt túlélők asszimilatorikus beállítódásáról, avagy kulturális adaptációjáról árulkodik, hanem a hivatalosan ortodox közösség neológia iránti fogékonyságáról, azaz a társadalmi és kulturális változásról is. A visszaemlékezésekben többször előfordul, hogy a zsidó mesélők templomnak neve-

történeti visszaemlékezéseket keretező interjúhelyzetben szinte elkerülhetetlen az efféle *fordítás* az elbeszélő és a hallgató kultúrája között, az ételek és az ünnepek sajátos felidézési módja látni engedi a kulturális adaptáció/asszimiláció generációkon átívelő folyamatát. A másik kultúra hermeneutikai értelemben vett „elsajátítása”, amely során az életvilágok struktúrái fokozatosan összeérnek, a zsidó mesélők gyermekkori miliójének fontos és informatív vonása, amelyet a túlélőtörténetek – esetleges emlékezeti torzításai ellenére is – markánsan közvetítenek. (➤ Ld. erről *Az élettörténeti narratíva értelmezhetősége* című fejezetet.)

A kulturális adaptáció felé mutató folyamatok (a nyelvhasználat, a névváltoztatások, valamint a szakrális-rituális szabályok lassú fellazulása, a vegyes házasságok) összességében a tradicionális életmódtól való távolodásként, szekularizációként értelmezhetők, azonban a folyamat sajátos dinamikáját a polgárosodás adta (vö. Gyáni 2002). Bár az asszimilációs és szekularizációs tendenciák egymás hatását felerősítve jelentkeztek a szántási zsidóság történetében, az életmódbeli és kulturális hasonulás ellenére is megőrződtek a csoportközi határok. Egy csoportot ugyanis nem a kizárólagosan birtokolt kultúrája definiálja, integritását pedig *nem* az áthatolhatatlan határai óvják meg, hanem az a mód, ahogyan a csoporthatárokat a megkülönböztető kategóriák segítségével az „asszimilációs teljesítmény” *ellenére* is fenntartják (Barth 1969).

A zsidó közösség kisebb, asszimilálódni kívánó részét az egyéni teljesítmények ellenére is ki tudta zárni a többségi társadalom a megkülönböztető kategóriákkal és technikákkal. Arra a kérdésre például, hogyan tekintett a helybeli többségi társadalom egy kikeresztelkedettre, az egyik mesélő így felelt: „*Áhh, az maradt zsidó!*” (GE)

Az asszimiláció kiteljesedése, azaz „az »idegen« idegenségének felszámolása” (Biczó 2009: 218)<sup>12</sup> avagy a „strukturális beolvadás” (Gyáni-Kövér 2004: 153), amely egy új, integrált társadalmi pozíció megszerzését feltételezi, éppen intézményi és társadalmi szinten nem lehetett

---

zik a zsinagógát. Ez az elnevezés viszont inkább a neológ közösségek nyelvhasználatára jellemző: „A templom kifejezést a németországi zsidó reformmozgalom magyarországi hatásában kereshetjük. Zsinagógára vélhetően először németül alkalmazták a kifejezést a 19. sz. tízes éveiben” (Papp 2004: 146–147).

<sup>12</sup> Az idézetet módosítottam. N. K.

teljes. Szántáson a két kultúra egymás mellett élése, a zsidóság adaptációs hajlandósága és a helyi intézményrendszerek közös működtetésében megfogható integrálódási törekvés kettős lojalitást (és kettős identitást) teremtett. Mindez hagyományhoz fűződő ambivalens viszonyban is megfogható. A szántási zsidóság kettős elköteleződésen alapuló, bonyolult akkulturációs és asszimilációs mintázatokból szőtt kultúrájának szövetét a holokauszt traumája helyrehozhatatlanul szét-szakította.

## *A szántási zsidó életvilág összeomlása*

A koncentrációs táborok világa leírhatatlan emberi szenvedések helyszíne. A lágerek, a gettólét, a bujkálás megpróbáltatásairól a túlélők a legtöbbször sajátos hangvételben tudósítottak. A már-már ironikus hangvételű beszámolók meg sem próbálják átadni azt a destruktív avagy „szélsőséges tapasztalatot” (Bettelheim 1998), ami minden elképzelhető és a világról tudható dolgot felülír (Felman–Laub 1992). A radikális dekonstrukció<sup>13</sup> kísérlete helyett inkább olyan „fedőtörténetekbe” (Erős 2001, Rosenthal 1994) öntötték ezeket, amelyek – a freudi fedőemlékekhez<sup>14</sup> hasonlóan – az elmondhatatlan élmények *helyett* állnak, egyszersmind elmondhatóvá teszik az élettörté-

<sup>13</sup> A koncentrációs táborok tapasztalati terének leírhatatlanságára, az ok-okozati viszonyok felbomlására, az értelmetlenségre és értelmezhetetlenségre mutat rá Primo Levi egyik írásának részlete: [a táborokban] „Olyan világban találta magát, amely iszonyúnak csakugyan iszonyú volt, de egyben *megfejtethetlen* is: nem felelt meg *semmilyen ismert modellnek*, az ellenség nemcsak odakünn volt, hanem idebenn is, a »mi« körvonalai elmosódtak, s a szemben álló felek száma nem kettő volt, nem egy határvonal rajzolódott ki közöttük, hanem sok, talán számtalan, ráadásul a legnagyobb kuszaságban, az is lehet, hogy mindenki és mindenki között húzódtott egy-egy. Az ember abban a hiszemben lépett be a tábor kapuján, hogy legalább sorstársainak szolidaritására számíthat, de a reménybeli szövetségesek kivételes esetektől eltekintve nem voltak sehol; a lakossága ezernyi *zárt monászból* állt, s ezek titkos, kétségbeesett és szüntelen háborút viseltek egymás ellen” (Levi, idézi Fehéri 2009: 22 – kiemelés N. K.).

<sup>14</sup> Erős Ferenc fedőemlékeknek nevezi ezeket a sajátos hangvételű részleteket. „E történetekben gyakran jelennek meg olyan – könnyebben elmesélhető, anekdotikus, olykor dermesztően tragikus és sorsszerű, néha pedig inkább poénos, sőt humorosnak mondható – részletek, amelyek »fedőemlékként« is értelmezhetőek, mivel funkciójuk az, hogy elfedjék a valóságos történések emlékeit” (Erős 2001: 154).

netet<sup>15</sup>. A fedőtörténetek természetesen nem felszínesek, nagyon is kidolgozottak, mivel éppen a mélyebb tudások, a nehezen megosztható, fájdalmas tapasztalatok helyett állnak.

*„Hát Auschwitzban semmit sem kellett csinálni, csak hemperegni kellett. És akkor\* már Auschwitzban – apukám mindig azt mondta, hogy te nem Auschwitzban voltál, hanem Birkenauban. Tényleg, Birkenauban. Egy olyan nagyon lehetetlen tábor volt, vagy lágerész... Nem is volt\* (...) ilyen kövek voltak, azok... a barakkok között ilyen nagy kockakövek, azok ott... azok lehettek az utcák, ott kellett sorba állni naponta nem tudom hányszor, ilyen ötös sorokba, hogy mindig számoltak bennünket. Állandóan számoltak. [nevet] Ötös sorba állandóan számoltak bennünket. Na, most az volt a neve, hogy B láger, a B lágeren belül három barakkban voltunk a három hét alatt. És egyszer egy estefele, viszonylag új barakkban voltunk, ami egy hatalmas, de új volt, egy hétiig, ha abba laktunk, egy hatalmas tereméből állt. Deszkából, fából, összekalapált barakk, ami egy hatalmas terem volt. És akkor, ott azon az utcán, ott álltunk ilyen sorállásba, és egyszer csak azt mondták, hogy vigyázzállás! Jött valaki, egy... SS ruhás tiszt, aki ott így válogatott, hát, mondjuk, száz embert kiválogatott, akkor ebből a B lágerből kihajtottak, elhajtottak bennünket egy fürdőbe, a fürdőbe megint le kellett venni azt a rongyot, ami rajtunk volt, a rongyokat, volt egy fürdés, egy igazi fürdés, akkor kiosztottak utána... egy bugyit, meg egy rabruhát. Nem csíkos ruha volt, csak egy olyan szürke vászonruha, tudom, hogy én, hát akkor sem voltam nagyméretű lány, kislány voltam, földig érő vászonruha volt, majdnem kopaszon, hát akkor már olyan\* három hetes volt a\* már kezdett nőni a hajam. Három és fél hét után mennyit nő egy haj. Mert amikor odaértünk, akkor kopaszra levágták a fejünket, hajunkat. (...) Majd akkor megmondom, hova kerültünk. Száz embert elvittek egy-másnap hajnalba, adtak egy darab kenyeret, és kivezettek bennünket a (2) hát, a vasútállomásra. Gondolom, az auschwitzi vasútállomásra. Egy SS katona vezetett száz nőt. Kezünkbe egy darab kenyér, abba a rab-*

<sup>15</sup> A zsidó identitás- és túlélőtörténeteket Kovács Éva, Szász Anna és Vajda Júlia a hermeneutikai esetrekonstrukció módszerével elemezte (Kovács–Vajda 2002, Szász–Vajda 2012). Erős Ferenc és munkatársai mélyinterjú vizsgálat keretében tárták fel a holokauszt masszív pszichés traumájának transzferhatásait, azaz a második és harmadik generációt érintő tüneteket és identitásstratégiákat (Erős 2001, Erős–Kovács–Lévai 1985).



*ruhába, és felültettek bennünket egy személyvonatra. És azt mondta az egy SS katona, hogy örüljenek, hogy innen megszabadultak, mert ez a haláltábor.” (GE)*

Az egyén integritását érő fenyegetettség, az életveszély még évtizedek távlatából is érződik a túlélőtörténetek egy-egy részletén. Az alábbi töredék egy munkaszolgálatos századot ért bombatámadást idéz fel, ami kizökkenti az addig jól felépített történetet:

*„Azt mondja, azt mondta: »Én bírom! Én bírom! Én bírom!« Ha mondjuk őőh--- ő bírja azt, ha én az árokba fekszem, csak neki ne kelljen csinálni! [nevet] Például gyakorlatoztunk, és énekeltünk hazafelé, és akkor=repülő=és akkor az útról\*, azelőtt még mélyebben volt az árok=és akkor oda lefeküdtünk, na=szóval, ezt mondta: »Én bírom!« Meg: »Hiába van neked öt-hat doktorátusod!« [akkor is én fogom túlélni]” (MP)*

A holokauszt traumája nemcsak az egyéni tünetekből kiolvasható, és nem pusztán a személyiség integritását szétziláló tünetekben válik megfoghatóvá. Bár a visszaemlékezések egy-egy elejtett szóban utalnak az idősek testi-lelki bajaira, hirtelen halálára, valamint a „betegségből” adódó megváltozott személyiségre, a „nehéz” természetre. (➤ A traumatünetekről bővebben ld. a *Kollektív trauma mint az életvilág összeomlása* című fejezetet.)

A háborúban és a fosztogatásban nemcsak a korábbi élet tárgyi feltételei (házak, műhelyek, bútorok, vagyontárgyak) vesztek el, hanem az életvilágot szervező keretek is megsemmisültek. Többé már nem volt érvényes a valamikori tapasztalati tér és elváráshorizont (Schütz 1984, Koselleck 2003, 2006), a kiszámítható, igazságos világba vetett hit semmivé foszlott (Békés 2012, Pintér 2014). A radikális felbomlás voltaképpen nem is a táborélet borzalmaival kezdődött, hanem az otthon elhagyásával:

*„Félelmetes volt az egész. Ennél rémesebb, ennél nyomasztóbb, ennél elképzelhetetlenebb valami, hogy egy életen keresztül megkeresett vagyont vagy otthont három óra alatt vagy három nap alatt el kell hagyni, erre nem is tudom, hogy a történelem még hány esetet tud felidézni, de én, ahogy gyerekként visszaemlékszem, rettenetes volt. Hihetetlen gyor-*

*...sasággal ütött be az egész! Mert előtte semmi atrocitás nem volt a faluban, békében, békésen éltek egymás mellett az emberek.” (DZS)<sup>16</sup>*

A deportálások a megtörténtükig ugyanúgy elképzelhetetlenek voltak, mint az, hogy az addigi eligazítást nyújtó otthonos környezetben megtörténhet az erőszak, a tulajdon elkobzása, és érvénytelenednek az emberi kapcsolatok. Jóllehet a történeti rekonstrukció kimutatja a korlátozó, majd jogfosztó intézkedések fokozatosságát, ezek retrospektíve vázolják fel azt a folyamatot, amelyet a benne élők a kiismerhető környezet összetevőiből kiindulva próbáltak *naívan* értelmezni – például a saját állampolgári lojalitásukat kivétítve a magyar államra.

*„Az auschwitz-i deportálás nagyon hirtelen jött, úgyszólván sokkhatásként. És úgy láttam, a szüleimre is, mert ők se voltak tájékozottak. Ők nem hitték, nem gondolták, hogy övelük ez bekövetkezhet. Utolsó pillanatilag hitték, hogy maradhatunk a házukban, maradhatunk az otthonukban.” (DZS)<sup>17</sup>*

A táborokból, munkaszolgálatból hazatérőket többnyire a kifosztott, romos ház fogadta. De nemcsak ezért nem lehetett már az egykori otthonban megmaradni – ezt mutatja a hazaérkezés utáni hirtelen távozás, a végleges elköltözés. Nemcsak a masszív trauma tünetei – az állandósuló félelem, a gyanakvás, a lereagálatlan gyász, az elidegenedés (Várnai 1994, Kulcsár 1994) – olvashatók ki a visszaemlékezésekből, hanem az emberi kapcsolatok felbomlása is. Ezen a ponton válik értelmezhetővé a trauma kollektív, azaz egyéni tünetekből ki-sugárzó volta, mivel az nem pusztán intrapszichésen, hanem a személyközi és a csoportközi viszonyokban is kifejti romboló hatását. Teljesen megszűnt a zsidó közösség, miközben a korábbi lakóhelyen az elszenvedett sérelmek és a bizalmatlanság miatt már senkihez nem lehetett fordulni. Akik mégis helyben maradtak, azok visszailleszkedése szinte lehetetlennek tűnt.

<sup>16</sup> DZS-vel több interjú is készült más kutatás keretében is. A fent idézett részlet forrása: [www.centropa.hu](http://www.centropa.hu)

<sup>17</sup> DZS-vel több interjú is készült más kutatás keretében is. A fent idézett részlet forrása: [www.centropa.hu](http://www.centropa.hu)

*„Senki nem jött vissza a családból (...) én nem engedtem be az orvost, a M. tanár urat, én nem engedtem be a gondozónőt, az én gyermekemhez ne nyúljon senki, mer’ ezek csak gyűlölik a zsidókat.” (SA)<sup>18</sup>*

Az életvilág integráltságának alapja a világról való interszubjektív tudás érvényessége, megkérdőjelezetlen volta: a holokauszt után a túlélők egy beléjük szorult szenvedéstörténetet hordoztak. Az átélt szenvedések kommunikálhatatlansága és az otthontalanság miatt a legtöbben a személytelenebb nagyváros közegében kezdtek új életet. Valószínűleg azért, mert ez nemcsak az új élet esélyét jelentette, hanem egy új identifikáció reményét (azaz a származás titkolásának lehetőségét) is magában rejtette.

Az egyén önmagától való elidegenedése a zsidósághoz való viszony radikális újragondolására ösztönzött: ez volt a trauma feldolgozásának alapfeltétele. Volt, aki kikeresztelkedettként külföldön kezdett új életet, és teljesen tabusította származását<sup>19</sup>. Más bár a hagyományokat tartja, közben családnevet változtatott. Egy harmadik mesélő megváltoztatta nevét, és szakított a családból hozott szigorú vallásossággal: *„Én most már semmilyen nem vagyok, de akkor [gyerekkoromban] ortodoxok voltunk.”* (KZS)

Az élet minden területének újraértelmezését az életvilág összeomlása tette elkerülhetetlen feladattá. Úgy kellett új alapokra helyezni az önazonosságot, hogy közben az összes addig érvényesnek tekintett világértelmezés érvénytelenedett. Nem volt többé értelme a holokauszt előtti kultúrának. Azok a bonyolult identifikációs minták, amelyek az akkulturáció, asszimiláció és integráció, valamint a különféle helyi és nemzeti lojalitások finom szöveteiként értelmezhetők, szétszakadtak. A zsidóságot a gyors kulturális adaptációra sarkalló asszimilációs minta eltörött, és a tradicionális életvitel kereteit szétfeszítő beilleszkedésnek, társadalmi mobilitásnak sem volt már

<sup>18</sup> Videoriport a helyi televízió számára, 2007. Készítették: Etelvári Zoltán, Hargitai-Kiss Virág és Varga Zsolt.

<sup>19</sup> A származás, illetve az erre való utalás érzékeny és komplex kérdés, ahogyan az identitás is egy mező, amelyben az önmeghatározás dinamikusan változhat, bizonyos elemei „helyzetileg aktualizálódhatnak” (Erős 2001: 114). Amikor zsidó származásúként utalok a holokauszt túlélő mesélőkre, akkor nem a definíálás szándéka vezet, hanem ezzel is szeretném érzékeltetni az identifikáció nyitottságát és szituatív voltát. (➤ Erre hoz példát *Az interjú: kommunikatív vagy stratégiai cselekvés?* című fejezet.)

értelme. Ezt a visszatérők külföldi emigrációja és Izraelbe vándorlása is mutatja. Sokak számára nemcsak Szántáson, hanem az egykor hazának tekintett Magyarországon sem volt elképzelhető az élet.

*„És a Miki a háború után elment Oroszországba, oda, és izé lett rendező, filmrendező. A Miki. Hát aztán... a deportálás után volt ez, és az én öcsém, az pedig a háború után kiment Brazíliába.” (KZS)*

Alapvetően megkérdőjeleződött a vallás legitimitása, hiszen a túlélők számára a zsidóság több évezredes *tudása*, a megmentés tapasztalata érvénytelenedett. Jóllehet a szenvedéstörténet a zsidó kulturális emlékezet alapvető eleme, az egyik túlélő így adta át a túlélés „szélsőséges tapasztalatát” (Bettelheim 1988): *„Auschwitzban meghalt Isten”* (SZO). Mind az elvallástalanodás, mind az alijázás, illetve a kivándorlás szélsőséges reakcióként értelmezhető a korábban érvényes világösszefüggésekhez képest, mivel a szántási zsidó közösségre sem a radikális szekularizáció, sem a cionizmus nem volt jellemző. Az orientációk felbomlását az is mutatja, hogy a maradék neológ alapokra helyezték az újjászervezett zsidó hitközséget, ám az az 1960-as évek derekára elsorvadt (Lakk 2014). A zsidó (kulturális) identitásukat megőrző túlélők a hagyományok szűrésével egyéni viszonyt alakítottak ki a judaizmussal.

A felkeresett túlélők számára a múlttal való folytonosságot és elpusztított családjuk emlékét néhány véletlenül megmaradt tárgy és megfakult fénykép őrzi. Az elmesélt élettörténetek azonban az újraértelmezés erőfeszítéseit és a trauma feldolgozásának jeleit mutatják. (➤ Ezt bővebben elemzi *A traumatikus és a nosztalgikus emlékezet* című fejezet.) A mesélők közül többen is igyekeztek tanúságtételeikkel a tágabb környezetüknek is átadni a történetüket, míg mások a hallgatás, a tabusítás stratégiáját választották, vagy éppen a családtagjaik háritották el a trauma terhét (ld. Erős–Kovács–Lévai 1985, Erős 2001). Mindazonáltal a traumatapasztalatok feldolgozásának és átadásának nehézségeit jelzi, hogy ötből négy mesélő holokauszt túlélő házastársat választott magának – talán mert ők szavak nélkül is megértették a szenvedést.

# KOLLEKTÍV TRAUMA MINT AZ ÉLETVILÁG ÖSSZEOMLÁSA

## *A trauma fogalmi meghatározásának problémái: egyéni és kollektív trauma*

A holokausztban megsemmisített szántási zsidó életvilág feltárásának különféle emlékezeti torzításokkal kellett szembenéznie. A trauma megkerülhetetlen az egykori életvilág megközelítésében, mivel annak értelmezhetetlensége, idegensége és elidegenítő volta egyszerre okoz egyéni traumatüneteket és súlyos kulturális-társadalmi dezorientációt. A korábban eligazítást nyújtó, megkérdőjelezhetetlenül adott tudások hirtelen és radikális érvénytelenedése utólagosan megvilágítja az egykor rutinszerűen, reflektálatlanul használt tartalmakat, így a kollektív trauma egy sajátos perspektívát nyújt a már felbomlott életvilágok értelmezéséhez. Ugyanakkor az eredetileg az egyéni pszichés trauma fogalmi magvából kiinduló kollektív trauma meghatározása korántsem problémamentes<sup>20</sup>.

A trauma „a szubjektum életében olyan esemény, amelyre jellemző, hogy a személyiséget ért fizikai, illetve pszichés ingerek együttese az egyén adott fejlettségi szintjén/állapotában meghaladja tűrőképességét, és a megszokott vagy rendelkezésre álló eszközökkel az egyén nem képes a pszichés sérülést okozó ingeregyüttes elhárítására, megszüntetésére, hatékony feldolgozására, illetve a korábbi egyensúlyi állapot visszaállítására” (Virágh 2011: 162).

A trauma nem pusztán a szélsőséges erőszak megélése, hanem az erre adott egyéni vagy kollektív *reakció*. Felfogható az individuum

<sup>20</sup> A tudományos értelmezésekben a trauma egyfajta „gumifogalom” (Erős 2007: 14): fogalmi kiterjesztése és terjedőben lévő használata egyesek szerint kontraproduktívává vált. A szemantikai elbizonytalanodás és fogalmi devalválódás egymással összemérhetetlen traumatudások és definíciók dzsungelét eredményezte (Leys 2000, Smelser 2004, Erős 2007, Virágh 2011, Greenspan 2014).

kiszolgáltatottságának destruktív élményeként és metaforájaként, amely „megtöri a testet és a lelket” (Erős 2007: 16). A trauma nem pusztán a fizikai és/vagy lelki brutalitás okozta seb, hanem „az áldozatlét, a vereség, a felfoghatatlan veszteség megtapasztalása” (Heller 2006: 19). Azaz nemcsak egyszeri fájdalmas élmény, hanem a pusztítás nyomainak kényszerű elviselése, mivel az elviselhetetlen helyzetekben az egyén megszűnik önmaga lenni, önazonossága az elszenvedett sérülés miatt darabokra esik (Heller 2006). A trauma egyik megkülönböztető jegye az önazonosságot felbontó, értelmezhetetlen, „vad élmény”, amely csak a feldolgozással, azaz az értelmezéssel és az élettörténeti integrációval válik tapasztalattá (Békés 2012, Pintér 2014). Következésképpen „a traumát felfoghatjuk úgy, mint egy társadalmi-politikai eseményt, mint egy pszichofiziológiai folyamatot, mint egy fizikai és emocionális tapasztalatot és mint egy narratív témát az egyéni és társadalmi szenvedés magyarázatában” (Kirmayer–Lemelson–Barad, idézi Erős 2007: 16).

Az egyéni trauma a poszttraumás stresszszavar (PTSD) keretei között értelmezhető információfeldolgozási és memóriazavarként, ahol a diagnózis egyik kulcseleme az egyénhez képest külsődleges kiváltó inger azonosítása. A traumatikus emlékezet fő tünete, hogy az emlékkép „enkapszulálódik” (Erős 2001: 150), azaz ellenáll a tudatos felidézésnek, a normál emlékezetbe integrálásnak, vagyis a feldolgozásnak. A traumatikus emlékkép alapvetően nem nyelvi, hanem vizuálisan és érzékszervi módon szerveződik (Békés 2012, Caruth 1995, 1996, Erős 2001, Herman 2011, Leys 2000). A trauma azonban elsősorban „az én zavara” (Leys 2000: 166), amit voltaképpen az erőszakos esemény érthetlensége okoz. Az elszenvedett élmény tehát nemcsak az egyéni tudat védekező mechanizmusai miatt válik értelmezhetetlenné<sup>21</sup> (Caruth 1996), a személyiség szétesését az élmény világha illeszthetlensége is okozza. A trauma megbontja a mentális struk-

<sup>21</sup> Caruth Freud-interpretációjában a hirtelen bekövetkezett katasztrofális esemény azért kényszeríti rá magát a tudatra rémálmok, bevillanások, ismétléskényszer vagy újraélés formájában, mert az nem teljesen tudatosult, így az elme nem képes arra, hogy a fájdalmas élmény felidézését kontrollálja. Az ismétléskényszert tehát nem annyira a kiváltó esemény, mint inkább a félelem okozza, és az, hogy a tudat túl későn ismerte fel a fenyegető veszélyt, így az nem egészen tudatosodott. Ily módon a trauma nem más, mint a pusztító esemény egy életen át tartó ismétléskényszere, oszcillálás a halál felfoghatatlansága és a túlélés érthetlensége között (Caruth 1996).

túrákat, aláassa a kiszámítható és kontrollálható világba vetett hitet, az ágencia tudatát, valamint szorongást, félelmi reakciókat, elkerülő viselkedést generál (Békés 2012, Herman 2011). (➤ Az egyénre ható trauma tüneteit felvillantja *A szántási zsidó életvilág összeomlása* című fejezet, a trauma feldolgozhatóságát, valamint élettörténeti- emlékezeti reprezentációját elemzi *A traumatikus és a nosztalgikus emlékezet* című fejezet.)

A dekonstruktív traumaelmélet (Caruth 1995, 1996, Felman–Laub 1998) a PTSD-tünetekből kiinduló neurobiológiai és a dekonstrukción alapuló irodalomelméleti megközelítéseket ötvözi (Leys 2000). Ebben az olvasatban kulcsfontosságú, hogy a trauma (a patológia) valójában az élmény struktúrájában rejlik, azaz abban, ahogy a tünetek, a bevillanó emlékképek az egyént „megszállva tartják” (Erős 2007: 24). A traumatikus emlékezet nem-narratív, szenzorikus (érzékszervi) szerveződési módja miatt az élmény alapvetően feldolgozatlanul ismétlődik, kimerevített jelenként ellenáll a verbalizálásnak és a reprezentációnak (Békés 2012, Caruth 1995, 1996, Herman 2011, Pintér 2014).

A feldolgozást a sorseseményként (Tengelyi 1998) felfogott trauma élettörténeti integrációja, azaz a destruktív, „vad” élmény önépítő tapasztalattá, azaz múlt idejűvé válása jelentheti (Békés 2012, Herman 2011, Pintér 2014). (➤ Az elbeszélés idősíkjairól ld. bővebben *A traumatikus és a nosztalgikus emlékezet* című fejezetet.) A felépülés azonban nem feltétlenül jelent teljes gyógyulást, mivel „általában a traumaáldozatnak nem lehet katarzisa. A túlélő nem válhat egészen új emberré, mert a trauma okozta hegek nem tűnnek el” (Heller 2006: 39). A poszttraumás fejlődés vagy növekedés azonban fel sem bukkan a dekonstruktív traumaelméletben<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> A poszttraumás fejlődéshez ld. például Békés 2012, Eger 2017, Frankl 2016 [1983], Herman 2011, Pintér 2014. A dekonstruktív/kulturális traumaparadigma kritikájához ld. Takács 2011, Zombory 2017.

## 2. közbevetés:

### A trauma mimetikus és antimimetikus értelmezése

A dekonstruktív vagy más néven kulturális traumaelmélet (Caruth 1995, 1996, Felman–Laub 1998) a trauma bevéssődését mimetikusan, az átadhatóságát inkább antimimetikusan képzei el. Mindez nehezen feloldható ellentéteket teremt, melyek már Freud trauma-konceptiójában is tetten érhetők (Leys 2000). A trauma értelmezésének *mimetikus* felfogása nem teljesen választja el a traumát és az azt elszenvedő egyént: a trauma nem tisztán külsődleges esemény, az egyénben (is) zajlik. A trauma felborítja a kognitív és észlelési kapacitást, így a maga rendkívüliségében sohasem lesz integrálható a tudatba. Elszenvedője arra van ítélve, hogy a traumát különböző direkt vagy áttételes formában (rémálmok, ismétléskényszer, hisztéria, neurózis) újraélje, miközben tudatosan nem tudja felidézni az eseményt. A traumatikus emlékek alapvető integrálhatatlansága következtében az áldozat tanúságtételének igazsága is kétséges: ha az esemény soha nem vált a normál emlékezet részévé, kérdés, hogy miként idézhető fel, és mi a biztosíték arra, hogy a trauma emléke pontos és igaz, s nem (részben) hamis emlék vagy konfabuláció (Leys 2000).

A *antimimetikus* felfogás (Leys szerint idetartozik a PTSD-t részben „előállító” neurobiológiai iskola is) a trauma alapvető valóságosságából indul ki, és az emléketöréseket pontos, a valóságot fényképszerűen rögzítő képeknek tekinti. A trauma külsődlegessége az elszenvedés pillanatában is megmarad: az áldozat mintegy kívülről látja magát, öntudatánál van – éppen ezért, legyen bármekkora a sérülés –, képes arra emlékezni. Mivel az elszenvedő személyiségének integritása megmarad, azaz nem oldódik fel a traumában, tanúságtétele pontos és objektív. (Ez az érvelés sokszor perdöntő a családon belüli erőszak és a szexuális abúzus eseteinek felderítésében és a bizonyításában, mivel ebből a megközelítésből levezethető, hogy az áldozat semmilyen formában nem azonosul az agresszorral, és mintegy kívülről látja a történeteket.) Ugyanakkor ebben a paradigmában is felvetődik a kérdés, hogy miként lehet tanúságot tenni egy csak az érzékszervek szintjén, főleg vizuálisan



szerveződő bevésődött emlékképről, miként válik az elmondhatóvá. A narratív transzformáció nem nélkülözheti az értelmezés mozzanatait, így semmiképp sem a képszerű „valóság”, sokkal inkább a *megélt* valóság lehet a tanúságtétel tárgya (Leys 2000).

A *holokauszttrauma* mint *egyéni* pszichés trauma csak évtizedek múltán, a pszichoterápiás gyakorlatból átszivárgó tapasztalatok értelmezésével vált önálló tünetegyüttessé. A *túlélőszindróma* „masszív pszichés trauma” (Erős 2001: 124), mivel az elszenvedett sérülések annyira erősek, hogy lerombolják a legkorábbi anya-gyermek viszony stuktúráit, ekképpen a hatásait tekintve független minden más korai élménytől, azaz az egyén előtörténetétől. (Ugyanakkor a traumatikus zavar megjelenési formái, vezető tünetei kapcsolatba hozhatók az egyén gyermekkori sérüléseivel [Herman 2011]). A tünetek között megtalálhatók a szorongás, a félelmi reakciók, az alvászavarok és rémálmodok, a memóriazavarok és a súlyos depresszió, a kapcsolatlétesítési és -fenntartási nehézségek, valamint a pszichotikus, neurotikus és pszichoszomatikus zavarok széles skálája (Békés 2012, Erős 2001, Heller 2006, Herman 2011).

A holokauszttrauma *kollektív* traumaként az emberi szenvedés és gonoszság univerzális szimbóluma lett, amely egyszerre unikális történelmi tragédia és morálisan egyetemessé váló jelenség, amely elkerülhetetlenül asszociációk, metaforák és analógiák tárgyává vált (Alexander 2004a, Erős 2001, LaCapra 2001).

### *A fogalomhasználat problémái: kollektív és kulturális trauma*

A kollektív trauma csoportszinten megkérdőjelezi az addig magától értetődő, hallgatolagos, ám eligazító tudások érvényességét és felülírja az elképzelhetőség és a valóságosság (tapasztalati tér és elvárási horizont) addigi viszonyát (Felman–Laub 1992). A szélsőséges erőszak nemcsak az esemény idejére izolálja az egyént a közösségtől: az elszenvedett sérelem rendkívülisége, kifejezhetetlensége és korábbi, társas sémákba illeszthetetlensége elmagányosítja és hallgatásba taszítja az áldozatot. Az egyén egy olyan szélsőségesen értelmezhetet-

len valóságot tapasztal meg, ami a maga számára sem feldolgozható, és a közösség tudásába sem illeszthető. A brutális erőszakot átélő egyén esetében a megalázottság, a félelem és a szégyenérzet éppúgy megakadályozhatja a trauma szavakba öntését és felvállalását, mint a traumatikus élmény képszerű, érzékszervi szinten szerveződő, nehezen verbalizálható magva (Caruth 1995, 1996, Herman 2011, Heller 2006).

A traumát elszenvedő egyén ugyanakkor nem egyedül részese az eseménynek (hiszen vele szemben áll az elkövető, esetleg körülötte a tétlen szemlélődők), a trauma utólagos megélésekor pedig ott van körülötte a családtagokból, segítőkől álló közvetlen környezet. Bizonyos esetekben a trauma átélése egy új identifikációs lehetőséget is rejthet magában, az áldozatokat a közösen átélt sérelem akár közösséggé is formálhatja (Erikson 1995, Erős 2007, Heller 2006). A trauma tehát – bár minden esetben egyének szenvedik el – eredetét és következményét tekintve nagyon is társadalmi, mivel „a pszichés trauma elválaszthatatlan attól a szociális kontextustól, amelyben a tünetei értelmet nyernek”. Éppen ezért – „aligha lehetne pontosan elkülöníteni az egyéni, csoportos és a kollektív traumákat” (Erős 2007: 16).

Smelser a kollektív (kulturális) trauma dinamikáját társadalmi konstrukciós folyamatként mutatja be, és abból indul ki, hogy kulturális traumák csak abban az esetben léteznek, *ha reprezentálják őket* (Smelser 2004). A trauma konstruktivista elmélete, azaz a kulturális traumaelmélet a trauma társas (társadalmi) eredetére világít rá, amelynek a felelősség, a bűnösség és az ártatlanság a kulcskategóriái (Alexander 2004a, b). A sérelmek percepciója és ezek közös értelmezése (a konstruktivista terminológiában *kulturális* traumává, Heller Ágnes szóhasználatában *történelmi traumává* válása) egy új társadalmi identitás alapja lehet. Ebben az esetben a generációs folytonosságot a kollektív emlékezeti toposzok és a szimbolikus reprezentációk biztosítják (Alexander 2004a, b, Erős 2007, Heller 2006).

Smelser szerint a döntő különbséget a *kollektív* és *egyéni*leg, de tömeges méretekben elszenvedett traumák között az jelenti, hogy a tömeges, de egyéni megküzdés nem vonja be a környezetet a trauma feldolgozási folyamatába, így ezek az erőfeszítések csak azonos irányba mutató, de nem összehangolt *tömeges reakció*knak tekinthetők. Ezzel szemben szerinte a kollektív trauma egy közös értelmezési módot és viszonyulást feltételez. A kulturális trauma ugyanis

megváltoztatja az emlékezetmunkát végző társadalom önképét és múlthoz való viszonyát (Smelser 2004, Alexander 2004a, b). Mind ez azonban problematikusnak tűnik, mivel a kollektív trauma egyéni szinten is hat, s fordítva, az egyéni tünetekből is összeadódnak egy komplex jelenségcsoport, amelyet traumaként érzlelnek, vagy később, akár analógiásan, akár szimbolikusan akként azonosíthatnak. Az egyénileg átélt, de mégis közös szenvedés ugyanis narratíva nélkül is hat, a hallgatáson rést üthet az „élményközösség”, a finom utalások rendszere (Erős 2001, 2007).

A kulturális traumaelmélet (Alexander 2004b) szerint a trauma léte az elszenvedett erőszak valóságára ellenére sem magától értetődő, nem „természetes”. Míg a „laikus” traumaelméletek a traumát természetesnek, „adottnak” (Gyáni 2011) tekintik, egyfajta azonnali és reflektálatlan válaszreakcióként fogják fel, addig Alexander annak konstruált mivoltát hangsúlyozza: azokat a csoportokat és társadalmi hatóerőket, amelyek lehetővé teszik a trauma reprezentálását és kollektív megemlékezési rítusokon keresztüli fenntartását (Alexander 2004b).

A kulturális trauma egy a csoport szemszögéből elmesélt, közös jelentéseket sűrítő mesternarratíva, amely erős érzelmeket (azonosulás, elutasítás, beismerés, tagadás) aktivál, és alkalmas arra, hogy morális üzenetével mások is azonosuljanak. A traumaként számon tartott események nem maguktól a kiváltó eseményektől lesznek traumatikusak, hanem egy komplex társadalmi értelmezési folyamat során válnak azzá: „a félelemérzet és a sokk az értelmezésekben, s nem magukban az eseményekben rejlik”<sup>23</sup> (Alexander 2004b: 10). Az így „létrejött” trauma voltaképpen a traumatikusnak tekintett esemény kollektív reprezentációja. A kulturális trauma cselekvőket, csoportalakulást és különböző küzdőtereken zajló reprezentációs játszmákat feltételez, melyek tétje, hogy sikerül-e egy új kulturális klasszifikációs rendszert bevezetni és új „értelmet létrehozni” (Alexander 2004b: 11).

A trauma reprezentálása<sup>24</sup> azonban elkerülhetetlenül együtt jár

<sup>23</sup> Kiemelés N. K.

<sup>24</sup> A koncentrációs táborok tapasztalati világát övező „képtilalom” okai a reprezentációs krízisben keresendők: „A holokauszt attól példa nélküli, hogy egy lángokból húzódó határ veszi körül, amelyet nem szabad átlépni, mert a rémségek, egy bizonyos mértéken felül, nem közvetíthetők; s aki ezt mégis megpróbálja, a legsúlyosabb szabályszegés bűnét követi el. Vagyis a fikció ábrázolása ebben az esetben szabály-

egyfajta rutinizálódással. Ha rendkívülisége és érthetlensége értelmeződik, a traumáról való tudás beépül a hétköznapiakba, és a mozgósító ereje csökkenni kezd. Az új kollektív identitás megszilárdulásával párhuzamosan kialakulnak a profán hétköznapioktól megkülönböztetett emlékezeti helyek (*lieux de mémoire*) rituális rutinjai (Nora 2010). Ily módon a hétköznapiakba nem illeszthető kulturális trauma egy új kulturális és értékrendszer sarokköveként beépül az újraértelmezett hétköznapiakba, és az új kollektív identitás részévé válik (Alexander 2004b).

Nem állítható azonban, hogy az egyéni pszichés trauma eliminálható lenne ily módon. Ezzel szemben a kulturális trauma feldolgozása a reprezentációval nyugvópontra kerül, legalábbis az elmélet keretein belül<sup>25</sup> megoldottnak látszik: „a pszichoterápia szempontjából (...) a kulturális traumák valójában meggyógyított traumák” (Takács 2011: 50). A trauma egyéni élettörténeti integrációja azonban számos fájdalmas és messzire mutató kérdést felvet.

A (kollektív) trauma fogalmi kiterjesztésével, túláltalánosításával, metaforikus használatával egyfelől elmosódik a határ trauma és sérelem (Erős 2007), valamint trauma és a társadalmi változás között. Egyfelől a sérelem relatív, míg a trauma „unikális, esemény, sors-esemény, alapvető lét-fenyegetettség, elvileg összemérhetetlen más traumákkal” (Erős 2007: 21). Másfelől a kollektív (kulturális) traumát az teszi felismerhetővé, hogy az nem köthető egyetlen alrendszerhez, nem pusztán zavart okoz egy társadalom életében, hanem teljes összeomlást (Alexander 2004a, 2004b, Sztompka 2004). Ha figyelembe vesszük az egyént üldöző emlékképek kitörölhetetlenségét és az állandósuló zavarokat az érzelmi háztartásban, a kommunikációkép-

---

szegés, s legmélyebb meggyőződése, hogy az ábrázolás egyszerűen tilos” (Kertész Imre, idézi: Fehéri 2009: 24).

Az ábrázolási tilalom kanonizált darabja Lanzmann *Shoah* című alkotása, a reprezentációs tabu felrúgását egyesek Spielberg *Schindler listája* című filmjéhez kötik. A holokauszt (és általában a szélsőséges erőszakkal járó traumák) ábrázolásának és átadhatóságának létezik egy generációs vetülete is. Spiegelman *Maus* című lágerképregényét Elie Wiesel „a holokauszt általános megszenteltetéséeként” ítélte el (Orbán 2009: 73).

<sup>25</sup> E kérdéshez ld. Zombory Máté kritikáját, amely a holokauszt kollektív reprezentációjának kanonizálódását a tanúvallomások többszörműségének eliminálásaként értelmezi és egy tanú elhallgattatásának példáján keresztül elemzi (Zombory 2017).

telenséget, és összevetjük a kollektív (kulturális) trauma artikulálása köré szerveződő reprezentációs krízissel, az egyéni (pszichés) és kollektív (kulturális) trauma közötti közvetlen transzformáció problematikusnak tűnik. Még akkor is, ha figyelembe vesszük a szóban forgó elméletek meglehetősen különböző (és sokszor metaforikus, *implicit*) traumafogalmait. Egyéni és kulturális trauma között a *közvetettség* jelenti a legfőbb különbséget: míg előbbi maga a testi tünetek közvetlenségében kifejeződő ismétléskényszer, utóbbi a közvetítettség, a reprezentáció által létezik (Takács 2011).

A tünetek skálájának *folytonossága*, azaz az egyéni pszichés trauma gyötrelei és egy (reprezentációs) krízis, avagy *beavatás* közötti különbség mellett a fogalmi pontosítást azonban tovább nehezíti, hogy a poszttraumás stresszszavar (PTSD) diagnózisában a kiváltó okok (a traumatikus stresszorok) között egyaránt lehetnek közvetlenül és hallomás vagy látvány útján szerzett élmények (Smelser 2004). Mégis fontos kérdés a személyes megtapasztalás és a rítusok általi közvetítettség közötti különbség. Míg előbbi esetben a traumaáldozatok csoporttá alakulását a valóságról szerzett új, eddig ismeretlen közös tudás indokolja, ami egyúttal izolál a hétköznapi, „normál” tudástól, addig a traumatapasztalatot átadni kívánó rítus definíció szerint kollektív és társadalmi funkcióval bír, értelmes aktus (Virágh 2011). A beavatás a közös tudásba illesztéssel megszünteti a trauma alapvető tulajdonságait: a rendkívüliséget, az érthetlenségét, az integrálhatatlanságát. „A beavatás tehát egzisztenciálisan sem trauma az individuum számára” (Virágh 2011: 170) – legalábbis nem az egyéni pszichés trauma értelmében. A traumatapasztalat átadása jöllehet csak áttételesen, személyes viszonyuláson keresztül lehetséges.<sup>26</sup> A trauma reprezentációja is okozhat átmenetileg traumatikus tüneteket,<sup>27</sup> ám azok az értelmezések révén már valamiképp megszelídítették a „vad élményt”, és általában felkínálják a katarzisz lehetőségét (Pintér 2014).

<sup>26</sup> A dekonstrukción alapuló irodalomelméleti megközelítés kritizálható pontja Leys szerint az, hogy Caruth a felfoghatatlan szenvedést feloldja az irodalmi pátoszban és a katarziszban (Leys 2000).

<sup>27</sup> Felman egy egyetemi kurzus során holokausztról szóló dokumentumfilmeket vetített hallgatóinak. A vetítések után a diákok jellegzetes poszttraumás tüneteket mutattak, a krízisen az átélt érzelmek leírásával és a tapasztalatok megírásával jutottak túl (Felman–Laub 1992, Menyhért 2008).

Mindamellett kétségbenvonhatatlan, hogy közösségeket is sújtanak olyan csapások, amelyek az adott életvilágban az érvényes tudáskészlet keretei között nem felfoghatók. Azt, hogy mi számít az adott kontextusban értelmezhetőnek, a tapasztalati tér és az elváráshorizont dinamikus viszonya határozza meg (Koselleck 2003). (➤ Ld. ehhez a kérdéshez *A cselédemlékezet és kollektív trauma*, valamint *A traumatikus és a nosztalgikus emlékezet* című fejezetet.) A probléma fenomenológiai megközelítésben feloldhatónak tűnik, mivel a traumát *radikális* értelmezhetetlensége, váratlansága és rendkívülisége, a tapasztalati térbe illeszthetetlensége különbözteti meg a társadalmi változástól. A radikális értelmezhetetlenség holisztikus, mivel a zavar nem lokalizálható vagy nem korlátozódik bizonyos alrendszerekre, összefüggésrendszerekre. A világ mint olyan válik az egyén vagy a csoport számára érhetetlenné és idegenné. A világról való *közös* tudás radikális érvénytelenedése mind egyéni, mind kollektív szinten megragadható, mivel az életvilág egésze *egyszerre* nem problematizálódhat, „legfeljebb összeomolhat”<sup>28</sup> (Habermas 2011 [1981]: 368). Az életvilág összeomlásával körvonalazott kulturális dezorientáció és társadalmi dezintegráció erősen hat az egyénre, ugyanakkor eredetét tekintve társadalmi: az értelmezhetetlenség és a tapasztalati térbe illeszthetetlenség ugyanúgy elidegeníti a traumaáldozatot a környezétől, mint ahogyan izolálja és kirekeszti a „normál” társadalmi valóságból a kollektív traumát átélt csoportot. E keretek között is nehezen feloldhatónak tűnik azonban az a paradoxon, hogy miközben a trauma a rendkívülit, az ismert világba nem illeszthetőt, a kivételest jelöli, az egyes egyének által elszenvedett traumatapasztalat valamiképp a normalitás része. „A traumatikus eseményekről nem azért mondhatjuk, hogy »nem mindennapiak«, mert ritkán történnek meg, hanem mert meghaladják az ember mindennapi alkalmazkodási képességét” (Herman 2011: 50).

A trauma valóban az utólagos értelmezésekben, a *viszonyulásokban* válik traumává, miként azt Alexander állítja (Alexander 2004b), azonban elhibázott a kollektív trauma létét pusztán a reprezentációktól függővé tenni, mivel a tünetek közös traumanarratíva nélkül is hatnak az egyénre, és nem szűnnek meg a trauma kollektív reprezentálásától. Míg az elmélet jól kamatoztatható a retrospektíve kialakult kollektív

<sup>28</sup> Kiemelés az eredetiben. N. K.

(kulturális) traumák értelmezéséhez, nehezen alkalmazható azokra a friss kollektív traumákra, amelyek túlélői sokkal gyötrőbb tüneteket szenvednek el, mint a kollektív reprezentációs játszmák résztvevői. A kollektív trauma megkülönböztető jegye nem a szenvedő csoport nagysága vagy az áldozatok reakcióinak összehangoltsága, és nem is annyira a traumanarratíva átadhatósága, hanem a megváltozott *viszonyrendszer*, ami az egyéneket egymáshoz és a világhoz fűzte. Ha a kollektív traumákat az életvilág összeomlásaként értelmezzük, egyszerre válnak megragadhatóvá a kulturális és társadalmi dezintegráció egyéni és kollektív tünetei: az (ön)elidegenedés, a hallgatás, a bizalomvesztés, a biztonságérzet szertefoszlásával járó paranoia, a személyes, a társadalmi és a kulturális értelemben vett otthontalanság.

# AZ ÉLETVILÁG REKONSTRUÁLÁSÁT ÖVEZŐ KÉTELYEK: A TÉNYSZERŰSÉG ÉS AZ INFORMÁCIÓGAZDAGSÁG

A szántási zsidó életvilág feltárását jelentősen megnehezítették a körülmények, mindenekelőtt az adathiány, a helyi zsidóság eltűnésének tragikus és drasztikus volta, valamint a többségi társadalom „emlékezés-deficitje” (Ricoeur 1999c [1997]: 51). Ez sajátos formában jelentkezett a kutatás során: a helybeliek nem az emlékezésre irányuló kérést utasították el, hanem azt a tényt övezte a kérdezősködés előtt hallgatás, hogy a városban egykoron virágzó zsidó közösség volt. Ebben szerepet játszhatott a deportálásra való emlékezés „kényelmetlensége”, de az esemény és a kutatómunka között eltelt hat évtized is. A táborokból visszatérő túlélők túlnyomó többsége elhagyta Szántást, és ez a hétköznapiakban szinte teljesen láthatatlanná tette a holokausztt következményeit.

A traumatikus emlékezet sajátos torzításai mellett az egykori zsidó életvilág feltárásának kérdései szorosan tapadnak ahhoz az elméletstratégiai döntéshez, amely a letűnt (eltűntetett) életvilág *rekonstrukciójának* lehetőségét a schützi életvilág-fogalomban és annak struktúráiban (tér, idő, társasság) kereste. Az alábbi dilemmák az életvilág elsődleges valóságként történő felfogásából következnek, s a *tényszerűen* azonosítható, *megfogható* reliktumok és „morfológiai tények”<sup>29</sup> feltárásához kapcsolódnak. Az életvilágot alkotó, egykoron érvényes interszubjektív tartalmakhoz (háttértudások, hitek, vélekedések, orientációs pontok és hétköznapi rutinok) az interjúkból származó információk és emlékezetmorzsák vezettek.

A schützi életvilág-koncepció melletti döntés, valamint kutatás témája és kontextusa szinte előre vetítették az adatszerzés első nagy

<sup>29</sup> A „kemény”, történeti és a „puha”, szociológiai adatokra alapozott rekonstrukciós kutatási irányzatra jó példa Saád József két kötete a hortobágyi kényszermunka-táborok és a kitelepítettek világáról (Saád 2015; Saád 2004). Ez a kutatói attitűd a saját kutatásom módszertani fogásait is formálta.



erőpróbáját, a „biztos” tudás és az ellenőrizhető források problémáját, hiszen a felbomlott életvilág már csak az egyéni emlékezetekben elevenedhetett meg. Néhány, még álló épületen kívül a zsinagóga padlásán talált dokumentumok reprezentálták az egykori zsidó életvilágot. A kutatás eleinte voltaképpen a történeti és morfológiai tények feltárását jelentette: levéltári kutatómunkával<sup>30</sup> és strukturált interjúkkal próbáltuk történész kutatótársammal rekonstruálni a helyi zsidóság történetét és azonosítani a hozzájuk kapcsolható, megmaradt épületeket.

Az (életút)interjúk *információalapú* feldolgozása és az emlékeknek a feltárt levéltári „tényekből” álló történeti keretbe illesztése azonban több anomáliát is körvonalazott, a kétféle („keményebb”, történészi és a „puhább”, szociológiai) megközelítési mód folyamatosan feszegette a kutatás kereteit. Miközben az oral history típusú interjúk „ellenőrzése”, azaz más forrásokkal történő összevetése bevett gyakorlat (Vértesi 2004, Kövér 2014, Greenspan et al. 2014), az élettörténeti narratívák is létrehozták saját valóságukat (Bruner 2001 [1986]), és megkülönböztetett módszertani figyelmet követeltek. Azal a problémával szembesültem, hogy ha a kutatás két szakaszában nyert információkat jellegük szerint csoportosítom („tény” – „narratíva”), és a két halmazt egymással összevetem, a várt egyezések és kölcsönös megerősítések mellett markáns, csomópontokba sűrűsödő ellentmondások rajzolódnak ki. Felfigyeltem arra is, hogy másként kell kezelni egy „objektív, ellenőrizhető tény” és egy strukturált interjúból szerzett információt vagy egy élettörténeti narratívából kiragadott emléktöredéket. Esetenként az egyes narratívák is ellentmondtak egymásnak. Az adatforrások töredékessége és sokszínűsége végső soron visszaigazolta a történészek előtt jól ismert dilemmát: „Minél többet tudunk a múltról, annál nehezebben tudunk általános kijelentéseket megfogalmazni róla” (White, idézi Kovács–Vajda 2002: 20). Mindezen problémákra az emlékezet sajátos működési módjában kerestem a magyarázatot. Voltaképpen a paradigmatis és a narratív gondolkodásmód dichotómiáján keresztül (Bruner 2001 [1986]) a rekonstrukció lehetséges forrásai és irányvonalai körvonalazódtak.

<sup>30</sup> A levéltári kutatómunkát Lakk Norbert végezte.

## *Tények és narratívák – ellentmondásos kapcsolat*

A tények és az élettörténeti narratívák ellentmondásos kapcsolatára akkor terelődött a figyelem, amikor a már rekonstruált térszerkezetbe próbáltam beilleszteni a narratív életútinterjúk egyes részleteit – főként a helyek leírását és az épületekkel kapcsolatos tulajdonviszonyokat. Ekkor a várt egyezések és kölcsönös megerősítések (a narrációk *ugyanoda* helyezik az adott család lakhelyét, boltját, ahova a levéltári kutatómunkán és strukturált interjúkon alapuló rekonstrukció) mellett markáns, jól körülhatárolható ellentmondások rajzolódtak ki. Nemcsak a már feltárt tények és az új, narrációkból kiragadott részek között akadtak eltérések, hanem sokszor a mesélők is máshogy emlékeztek.

Az alábbi példák az élettörténeti narratívák és a tények közötti kapcsolatot szemléltetik, s egyben azt is bemutatják, hogy milyen gyakorlati nehézségekkel kellett szembenézni a feltáró munka során. Ezek a bizonytalanságok indokolták, hogy a tények és az élettörténeti elbeszélések, visszaemlékezések közötti viszonyt vizsgálat tárgyává tegyem, és a megbízhatóság, az ellenőrizhetőség és a pontosság kérdéseire az emlékezet működésmódjában keressem a választ. A zavart keltő, egymásnak ellentmondó kapcsolódásokat utóbb célszerűnek tűnt két csoportba sorolni: az egyikbe kerültek a *rossz elnevezésből* fakadó „tévedések”, a másikba a *cselekvésorientált-énközpontú észlelés* következtében fellépő emlékezetbeli torzítások.

### Névadás, rossz elnevezés

A „főutca”, melynek ma is ez a közkeletű elnevezése a városban, a múltban is jelentős szerepet játszott Szántás életében, és máig az egyik legfontosabb tájékozódási pont; minden további hely hozzá képest határozódik meg. Az emlékek között azonban nemcsak azért hangsúlyos a „főutca”, mert itt laktak a mesélők, és ehhez képest kerülnek meghatározásra a további helyek, hanem azért is, mert a településen belül ide köthető a tulajdonképpeni „zsidó világ”: a boltok, az üzletek, az elemi iskola és a zsinagóga. Éppen ezért érdekes, hogy fontossága és központi szerepe ellenére milyen sokféle és bizonytalan névvel illették a mesélők. A legtöbben „Fő utcaként” emlegették. Ez

az elnevezés nagymértékben megkönnyítette a térbeli azonosítást, azonban máig él a bizonytalanság, hogy valóban hívták-e így egykoron az utcát, vagy ez csak egy hétköznapi nyelvben alkalmazott elnevezés.

Volt, aki Andrassy útként emlegette a „főutcát”. Ez esetben az azonosítás nehezebb volt, de utóbb kiderült, hogy az elnevezés helyes; csak éppen a dualizmus időszakában volt használatos,<sup>31</sup> nem pedig a mesélők gyerekkorában, azaz a két világháború közötti időszakban. Valószínűleg szülőktől örökölt elnevezésről van szó, melyet gyerekkori emlékek aktiválhattak: mivel a gyermekkor Szántáshoz kötötte az emlékezőket, így a téma nagyobb eséllyel idézett fel gyerekkori emlékeket, például ezt a feltehetően a családban, az idősebbektől hallott elnevezést.

Egy másik, a településhez csak lazábban kötődő mesélő, aki bár nem volt helybeli, de sok időt töltött itt gyerekkorában, Petőfi utcának hívta a „főutcát”. Ez az elnevezés minden bizonnyal téves, miközben az utca, amelyet leírt, minden kétséget kizáróan a „főutca” volt. Érdemes mindezt a hétköznapi tudás szerveződésével is összevetni, mivel utóbbi (többek között) túláltalánosításon alapul. Az életvilág felidézése referencia- és relevanciarendszerekhez kötött (Schütz–Luckmann 1984 [1975]), így nem meglepő, hogy a fontos hely egy fontos történeti személyt idéző, bevett és elterjedt utcanévet hív elő. A Szántáshoz gyengébb szálakkal kötődő mesélő voltaképpen az általánosításon alapuló hétköznapi tudásával próbálta kipótolni hiányos emlékeit, áthidalni a múlt és a jelen közti szakadékot.

Egy harmadik mesélő emlékeiben a régi házuk kertjében folyt a Sárvíz-csatorna. Ez a toposz nemcsak az élettörténet elmesélése során tűnt fel, hanem a memoárjában is megjelenik (Markovits 2002). Mivel egykori házuk ma is áll, nem volt nehéz azonosítani. A kert végében azonban nem a szóban forgó csatorna folyik. Az előző példához hasonlóan a gyerekkor töredékes emlékeit a mesélő a narratíva törvényszerűségeinek – így például az erős koherenciára való törekvésnek – engedve egészévé konstruálta, és felnőttkori ismereteinek felhasználásával nevezte meg a kert végében lévő csatornát. (A szóban forgó csatorna a kert irányában, de attól mintegy tíz kilométerrel távolabb, Nekeresdpusztá határában található.)

<sup>31</sup> Régi képeslapokon szerepel ez az elnevezés, egészen a 19. század végéig.

Mind a rossz elnevezés, mind az utólagos névadás magyarázható egyszerű szociálpszichológiai összefüggésekkel. Bartlett az emlékezetet vizsgálva kifejti, hogy a memória legtünékenyebb, legkevésbé tárolható elemei a nevek, tulajdonnevek és számnevek (Bartlett 1985 [1977]), így könnyen belátható, hogy az emlékek közül ezek esnek ki a legkönnyebben. Felidézésük a narrációban, egy erős koherenciaigényű műfajban történik: az elbeszélés akkor átélhető és értelmes, ha összefüggő, logikus láncot alkot, ha a mesélés során esetlegesen felbukkanó ellentmondásokat, bizonytalanságokat, hiányokat áthidalja vagy kiiktatja (Bruner 2001 [1986]).

Az utólagos névadást emellett az interjúhelyzetre adott reakció, a megfélelni vágyás is okozhatta. A mesélők igyekeztek minél több információval segíteni a kutatómunkát. Csakhogy ez az igyekezet és a pontosságra törekvés igen sok bizonytalanságot, hibalehetőséget is magában rejtett, így az emlékezésbe óhatatlanul és akaratlanul is pontatlanságok keveredtek. Egyfajta társas gátlásként is értelmezhető az, ahogyan a visszaemlékezők megpróbálták az interjúhelyzetben „megfélelni” a pontosan emlékező mesélő benyomását keltve.

## A cselekvésorientált-énközpontú észlelés torzításai<sup>32</sup>

A rituális fürdő helyét a női mesélők mind ugyanabba az utcába tették, de nem tudták megmondani ezen belül pontosan hol is volt. A férfiak vagy egyáltalán nem tettek említést róla, vagy pedig kategorikusan tagadták a létezését Szántáson. Utóbb kiderült, hogy a mikve valóban a női mesélők által meghatározott utcában volt, a sakterház egyik melléképületében, egy kis szobában. A fürdő és a hozzá kapcsolódó emlékek esetében az a legmeglepőbb, hogy a sakterhásról majd’ minden mesélő beszámolt, és elhelyezte térben, csak éppen az épület ezen funkciója maradt előttük rejtve.

A helyzet paradox, mivel a mesélők ismerték a sakterházat és annak kóservágó funkcióját. Megeshetett, hogy elkísérték szüleiket (még inkább a háztartási alkalmazottat) a sakterhez, vagy épp ők

<sup>32</sup> Az elemzési szempontot a megfigyelő-cselekvő attribúciós különbségből következő torzítás adta (actor-observer bias, Jones – Nisbett 1972), de itt csak az egyéni (sokszor gyermek) cselekvő észlelésére és attribúciójára összpontosítok.

vitték el az étkezésre szánt szárnyasokat. A rituális fürdő azonban egyikük emlékezetében sem kötődött az épülethez. Ennek magyarázata elsősorban a személyes érintettségben rejlik. Sem a kislányoknak, sem a kisfiúknak nem voltak személyes élményei a fürdőről, így érthető az azt övező bizonytalanság. A két nemnek azonban nem egyformán bizonytalanok az emlékei: míg a férfiak az ilyen funkciót betöltő intézmény létét is tagadták a településen, addig a nők emlékeiben megtalálható a mikve, csak éppen bizonytalanul. A női adatközlők kislánként minden valószínűség szerint hallhattak édesanyjuktól a rituális fürdőről és annak körülbelüli helyéről. Az is elképzelhető, hogy az édesanyák kevésbé hallgatták el a lányok elől a fürdő látogatásának tényét, mivel ez is részét képezte a nemi szerepek elsajátításának. A kislányok viszonylagos érintettsége az ügyben egyfajta beavatottságot jelent a fiúk teljes tudatlanságával vagy érdektelenségével szemben. Az érintettség és a személyes tapasztalat hiánya magyarázhatja, miért hiányzik a mikve a férfiak emlékeiből.

A személyes érintettség mint magyarázó tényező azon a feltevésen alapul, hogy az emlékezők hajlamosak megelégedezni azokról a dolgokról, amelyekhez nem tapad személyes élmény, tapasztalat (nem találkoztak velük vagy nem hallottak róluk). Mivel ezekről töredékes, benyomásszerű emlékeik sincsenek, az emlékek hiánya egyszerűen a „sosem létezett” meggyőződésében jelentkezik. Mindez egy másik vonatkozásban is magyarázó erejű. Miként a cselekvő-megismerő ember számára a világ középpontja önmaga, amit alapvetően magából kiindulva értelmez, úgy az emlékező is főszereplője saját élet-történetének. Ez a természetes énközpontúság magyarázhatja a narratívák egy másik, visszatérő (és egymásnak ellentmondó) toposzát: *„nálunk volt a gettó”*. Mivel ezt a mesélők csak egy-egy házra, nevezetesen csakis a saját otthonukra érthették, így felvetődik a kérdés: mekkora volt a gettó? Volt-e egyáltalán, miként azt „a gettó” kifejezés implikálja?

A morfológiai tények térképre vitele megmutatta, hogy Szántáson nem volt jól körülhatárolható, környezetétől élesen elkülönülő zsidónegyed. A zsidók boltjai, házai nem egy teljesen összefüggő területen álltak, így nem beszélhetünk egyértelmű térbeli elkülönültségről, következőképpen nehezen elképzelhető egy a szó szoros értelmében vett, városi jellegű gettó. Ezt látszik bizonyítani az is, hogy senki sem határolta körül a „gettó” területét; a mesélők csak egymástól távol

eső házakat jelöltek így, s ezek közül is csak a saját házukra koncentráltak. Mindamellett elképzelhetetlennek tűnik, hogy egy több mint háromszáz fős közösséget egyetlen házba tömörítsenek. Más vidéki gettósításokhoz hasonlóan Szántáson is csillagos házakat jelöltek ki (Gergely 2003) szerte a településen, ahová a közvetlen szomszédságból telepítették a családokat. Persze az is elképzelhető, hogy mindez a mesélők gyermeki nézőpontjából egyedüli és kizárólagos tapasztalatnak tűnt. Ezt az érzést tovább fokozhatta az egyre növekvő mértékű társadalmi kizárás, valamint a későbbi kijárási tilalom.

A feltáró munka során azt az információt tekintettem biztosnak, amelyet megerősítettek a különböző forrásokból származó, „ellenőrizhető” tények vagy összezsengő narratívák. Két vagy több, egymástól függetlenül elmondott narratívában a megegyező információtöredéket „biztosnak” tekintettem,<sup>33</sup> csakúgy, mint egy élettörténetben előforduló, térben pontosan elhelyezett helyszínt, mely ma is látható, és a megadott vonatkoztatási rendszerben elhelyezhető volt. A „biztos tudás” kérdése azonban újabb módszertani dilemmához vezetett: a tulajdonképpeni életvilághoz mint háttértudások és értelem-összefüggések rendszeréhez ezek a biztosnak tekinthető (s nagyrészt morfológiai) tények nem igazán vittek közelebb.

Mindez ahhoz a felismeréshez vezetett, hogy a narrációkba ágyazott emlékek, emléktöredékek alapvetően másként viselkednek, mint a kutatás első fázisában felszínre hozott „tények” – ezért másként is kell kezelni őket. A narratív életútinterjú „gyenge” pontja ebben az esetben gyakorlatilag az, hogy az élettörténetek csak korlátozottan alkalmasak tények rekonstrukciójához vagy a strukturált interjúk adatainak ellenőrzéséhez, miközben a tényorientált oral history interjúk felhasználásának korlátját éppen a faktualitás, a pontos és ellenőrizhető élettörténet, az „objektív” külső valóság feltevése jelenti (Kovács 2011). (➤ E kérdésre visszatér *A ténytudástól a kontextusig* című fejezet.) Az összefüggés persze evidens egy olyan kutatási helyzetben, melyben több lehetőség adódik az adatok szelekciójára és a meg-

<sup>33</sup> Érdekes párhuzam ezzel az intuitíve alkalmazott módszerrel egy állítólag a bírósági gyakorlatból származó anekdotikus „arany szabály”, amelyet a hazai oral history irányzat alkalmaz: ha három forrás egybehangzóan állít valamit, akkor „az már valószínűleg úgy is volt” (Kövér 2014: 305).

felelő módszer kiválasztására. Azonban ebben a kutatásban minden adatot, emléktöredéket, képet vagy írásos anyagot fel kellett használni a rekonstrukcióhoz, s a folytonos összevetésekkel a múltból való tudás körüli bizonytalanságokat próbáltam csökkenteni. A kritikai forrásellenőrzést ugyanakkor nemcsak a történeti irányultság, hanem az elbeszélések „igaz mivoltjához” (Carr 1999: 84) kötődő elvárások is indokolják, hiszen „az »értelme-képzés« elválaszthatatlanul kötődik az »igaz mivolthoz«. Az »igazságnak megfelelően elbeszélte történet« az egyéni és társadalmi lét valamennyi területén érték” (Carr 1999: 84).

Az életvilág elsődleges valóságként meghatározott tárgyi környezetéhez a kutatás elején rekonstruált történeti és morfológiai tények tartoznak, valamint azok a tények és reliktumok, melyek a tulajdonképpeni életvilág megfogható lenyomatai, a széles értelemben vett kultúra tárgyasult formái. Idesorolhatjuk a zsinagógát, a zsidó temető sírköveit és a halottasházat, az egykor zsidó tulajdonban álló házakat, boltokat és épületeket, valamint az ezek rekonstruálásával megalkotható utca- és településrészeket, s végül a megtalált dokumentumokat, tárgyi emlékeket. Megismerésükhöz és feltárásukhoz leginkább a levéltári kutatómunka és kisebbbésztt a strukturált interjúk hasznosíthatók. A tárgyi dimenzió húzófogalma a „tény”, a hozzá tartozó gondolkodásmód, ha nem is teljesen logikai-paradigmatikus (hiszen a történetírás is idiografikus), közelít hozzá (vö. Bruner 2001 [1986]). A történeti „tények” ellenőrizhetőbbek, pontosabbak, mint az élettörténeti elbeszélések emlékei, viszont a mindennapi életmód, a tulajdonképpeni életvilág szemszögéből nézve viszonylag információszegények.

Az életvilágot alkotó struktúrákat az áthagyományozott kultúra, a csoportok együttélését lehetővé tevő értékek, normák és a határokat fenntartó mentalitásbeli választóvonalak alkotják. Ennek rekonstruálására akkor is az élettörténetek a legalkalmasabbak, ha azok alig tartalmaznak tényszerű adatokat. Az egykori életvilág kultúrájának, érték- és normarendszerének feltárását a gyerekkori életvilágban megkérdőjelezhetetlenül adott státusza biztosítja (Schütz 1984), s ezért *nem* lehet elfelejteni. „Kultúrának azt nevezzük, ami akkor is megmarad az emberben, ha mindent elfelejtett” (Weinrich 2002: 11). Az élettörténetek megkerülhetetlen forrásai e dimenzió rekonstruálásának. Meglehet, hogy pontatlanok, kevésbé „megbízhatóak” – mi-

vel eleve másként, a hihetőség és életszerűség igényével szerveződnek (vö. Bruner 2001 [1986]) –, viszont igen informatívak.

Ugyanakkor a történelmi „tények” és az emlékezet viszonya is csapdákat rejt: a történeti események emlékezetbeli rekonstrukciója bár sokszor részletes, nem feltétlenül pontos. Az eseménynek tulajdonított jelentőség ugyanis aktívan alakítja a visszaemlékezést. Ezzel szemben a mindennapi élet „tényei”, azaz a hétköznapi tapasztalatok a kiemelkedő történelmi eseményekhez képest sokszor banálisnak, szóra sem érdemesnek tűnnek, vagy éppen rutinszerűségük miatt nem kapnak helyet a visszaemlékezésekben. Azonban a sokszor „történelem alattinak” minősülő élettapasztalat is történeti tapasztalatot, sajátos közösségi tudást rejt (Gyáni 2010).

Az élettörténetek emléktöredékeiben visszatükröződő kép sokszínű, töredékes és többszólamú, csakúgy, mint az egykor volt élő kultúra. A torzításoktól sem mentes élettörténeti narratívák sokféle szisztematikus információt hordoznak az életvilágról. Jóllehet a visszaemlékezéseket éppen az észlelés és az emlékezés szubjektív torzításai miatt tekintik a hagyományos történetírói paradigmában kevésbé megbízható forrásnak (Vértesi 2004), az élettörténet felépítése, „mélyszerkezete” nagyon is stabil, nem ingatják meg az elbeszélés felszíni változásai vagy kisebb átrendeződései (Kovács 2011).

### *Az életvilág struktúrái – az emlékezés társas keretei*

A stabilitást nem kis részben az élettörténetek társadalmi építőkövei (a nyelv, a kultúra, a normák interszubjektivitása, a szerepkészlet) szavatolják. Halbwachs szerint az emlékezés elképzelhetetlen csoportok nélkül és csoportokon kívül, mivel azok alakítják az észlelést és az emlékezést szervező kereteket: „nem lehetséges emlékezés olyan vonatkoztatási keretek híján, melyekkel a társadalomban élő emberek emlékeik rögzítése és újratalálása céljából élnek” (Halbwachs, idézi Assmann 2004: 36). Az interjúrészletek elemzése megmutatta, hogy miként alakítják a felidézést a természetes beállítódásban az ismert terek, a közösen megélt események tapasztalata és a közösen használt és kialakított fogalomrendszerek, azaz az egykori életvilág struktúrái.



„Minden kultúra kialakít valami olyasmit, amit az adott kultúra konnektív struktúrájának nevezhetünk. Összefűző és elkötelező hatását ez két síkon – a társadalmi és az idődimenzióban – fejt ki. Az embert azáltal fűzi embertársaihoz, hogy »szimbolikus értelemvilág« (Berger/Luckmann) gyanánt közös tapasztalati, várakozási és cselekvési teret alakít ki, amely a maga elkötelező kötőereje révén bizalmat szerez és eligazítást nyújt” (Assmann 2004: 16).

A természetes beállítódás fogalmából kiindulva a kollektív emlékezetet őrző csoportok (így a család is) természetes vonatkoztatási rendszereknek tekinthetők. Az interjúfelvételek tapasztalatai alapján a mesélők gyermekkori emlékei akkor voltak a legkönnyebben felidézhetők és a legrészletesebbek, ha ismert, begyakorolt útvonalakhoz vagy gyakran látogatott terekhez kötődtek. A leírásokból arra következtethetünk, hogy létezik egyfajta gyerekkori tér, amelynek a reprezentációja sokkal elevenebb és a felidézése könnyebb, mint a távolabbi, kevésbé ismert, személyes emlékekkel kevésbé átitatott tereké. Az élénkebb reprezentáció azonban nem kimondottan a pontos tárgy-leírásban ölt formát, inkább a benyomásszerűen rögzült, helyekhez köthető személyes emlékek élénkebbek, és könnyebben hívnak elő asszociációkat. A gyermekkori, érzelmileg jelentős helyek erősen rögzülnek az emlékezetben. Ezek mellett, hogy a helyidentitás részévé válhatnak, kulcsingereként működhetnek, amelyek a helyszínt és jó eséllyel a hozzá kapcsolódó cselekvéssort is felidézik (Düll 1996).

*„Volt a Frei nagymamám, az anyai nagymamám, az közel lakott a polgári iskolához, mindig szoktam mondani, hogy jövünk, nagymama, és akkor süttött lángost a nagymama, akkor az a négy-öt zsidó gyerek akkor megkapta a lángos uzsonnát. Még mondja a barátnőm, – aki még él –, hogy emlékszik: »mindig oda mentünk a nagymamához, mert a te játékaid ott voltak«. A gyönyörű játékaim. És akkor mentünk a nagymamához, ott olyan jó meleg volt mindig, olyan vastag falú ház volt. A mi házunk nagyon hideg volt. [Ennek] olyan kellemes éghajlata volt... [a nagymama] adott uzsonnát. (1) Meg hát, fiatal nagymamám volt, mert az egyik nagymamám, az kilencvenéves volt, a másik hatvan. Nagy különbség. Az öreg nagymamámtól félttem is kicsit kislánykoromban.” (GE)*

A kutatás szempontjából a család az életvilágon belül elsődleges és kitüntetett vonatkoztatási rendszernek bizonyult. A család relatív helyzetéből, mintegy természetes beállítódásból (Schütz-Luckmann 1984 [1975]) kiinduló összehasonlítások kevésbé voltak alkalmasak objektív fogalmak (például gazdag–szegény) rekonstruálására. Azonban az adott családra alkalmazott és abban a kontextusban világosan meghatározott fogalmak érzékenyen rajzolták ki a családok egymáshoz képest meghatározódó társadalmi pozícióját. Ugyanakkor ezek nem használhatók mérőeszközként, mivel már a közösségen belül is nehezen általánosíthatók, azaz az egyes jelentésváltozatoknak kontextuális (családi) érvényessége van.

A gazdag–szegény fogalompár ilyen sajátos jelentéstartalmú változó; egy másik, az egész településre, azaz a zsidó és nem zsidó viszonyrendszerre kiterjesztett kulcsfogalom a munka, amely fontos mentalitásbeli választóvonalat jelölt. Mindkét csoportnál visszatérő toposz, hogy a családjuk *„keményen dolgozott”*, annyit dolgozott, hogy *„se látott, se hallott”*. Ám míg a földből élő nem zsidók szemében a kereskedelem „ügyeskedés” (és nem munka), addig a zsidó életvilágban a kiskereskedelemhez és a kisiparos tevékenységekhez kötődik ez a fogalom. A társadalmi különbségek helyi szinten az életmódban váltak hangsúlyossá. (➤ Ld. a szántási zsidó életvilág feltárásának empirikus eredményeit összefoglaló fejezetet.)

Az élettörténetek középpontjában a mesélő áll. A hozzá tartozó, emlékekben megőrzött embereken keresztül azonban felidéződnek a helyek, valamint az ismeretségeken, rokonsági viszonyokon keresztül az életvilág vázlatos kapcsolatrendszere. Ez az énközpontú személyes kisvilág aggregálható és kiterjeszthető települési szintre is, melyben a családok vagy egyének közösségben elfoglalt helyét és szerepét a kölcsönös ismeretségek, szimpátiák, azaz a közösségi integráció foka és a betöltött szerep fontossága, azaz a *társasság* határozza meg.

Az interjúk tapasztalatai alapján összefüggés látszik egy adott családdal kapcsolatos felidézett emlékek mennyisége és annak közösségen belüli helyzete között. Azok a családok, melyekről a legkevesebb információ került elő, nagy valószínűséggel a közösség periferiáján helyezkedtek el. És fordítva: azok, akik minden élettörténetben előfordultak, a zsidó közösség, illetve az egész település fontos, karizmatikus figurái lehettek. Azonban a fordított irányú összefüggés sem egészen tarthatatlan: meglehet, hogy több emlék kapcsolódik egy

aktív, szervező, integrált pozíciójú személyhez, mint egy zárkózott, periférián élő családhoz. Ennek megfelelően a felidézés minősége is változhat aszerint, hogy mennyi emlék áll rendelkezésre az adott családról, illetve azok mennyire integráltak a gyerekkor reprezentációjában.

Az emberek felidézése jellemzően több lépésben történt. Először az emlékfolyamban felbukkanó szereplőnek megadták a pontos lakóhelyét, azaz elmondták, hogy a településen belül hol állt a háza. Majd rögtön hozzákapcsolták a közösségben betöltött *pozícióját*: meghatározták a foglalkozását, sok esetben az üzletének a helyét, emellett utaltak családi állapotára és rokonságára is (amennyiben ismerték). Harmadsorban – és nem feltétlenül – került elő a felidézett személy és a mesélő közötti *viszony* (rokonság, barátság, ismeretség).

A három dimenziót (*tér, szerep, viszony*) érintő felidézési mód egyúttal megszabja a közösség térbeli határait, és kijelöli a csoportathatárokat is (ismertség–idegenség). „Az önéletrajzi emlékezés intra- és interperszonális kontextusba ágyazott folyamat, melyet viszont társas, kulturális és történeti keretek határoznak meg” (Hámori 1999: 510 [114]).

Az élettörténeti narrációkban a térbeli határmegvonás mellett a csoportathatárok is folytonosan újradefiniálódtak. Az emlékezők a csoporttagságot a településen belüli lakóhely szerint is számon tartották, illetve a tősgyökeres–betelepült vagy a szántási–környékbeli fogalom párokkal árnyalták. Ezek mellett természetesen a zsidó–nem zsidó, sőt a kikeresztelkedett–betért különbségtétel is fontos volt, csakúgy, mint a helybeliség vagy az idegenség.

Az emlékezés folyamata olyan aktív keretben zajló szelektálás sorozata, amelyben a múlt és a jelen, valamint a jövőbeli aspirációk és félelmek is interakcióban állnak egymással. A torzítások nemcsak a sikertelen felhasználás területeit érintik, hanem a sikeres felhasználás területeit is jellemzik. Ennek oka az emlékezet konstruktív működési módjában, a narratívák erős koherenciaigényében, valamint az interjúhelyzet társas meghatározottságaiban és szerepviszonyaiban rejlik.

A különféle torzítások figyelembevétele és kézben tartása a tárgyalat megközelítési mód legfőbb nehézsége, s egyben a rekonstrukció záloga is. A névadás és a cselekvőorientált-énközpontú észlelés jelenségeihez köthető torzításokra jórészt sikerült választ adni, s az

elemzésből az is kitűnt, hogy a tények, adatok rekonstruálására nem a finomabb, narratív technika felé mutató módszerek a legmegfelelőbbek – azért sem, mert a memóriából az *adatok* esnek ki a legkönnyebben.

A családi tér és a családi fogalomrendszerek vizsgálata megmutatta, hogy a családi emlékezet nemcsak emlékekből, hanem interiorizált sémákból, mintákból is építkezik. A család kollektív emlékezete olyan sajátos vonatkoztatási rendszereket (tér, idő, fogalmak) hoz létre, amelyek természetes beállítódásként működnek. Emellett olyan állandó emlékezési keretet is jelentenek, melyek a felidézés során szelektálják az emlékeket (a családi identitásba, értékrendbe illő emlékeket preferálva), és a világról való ismereteket is szervezik.

„A társas szerveződés olyan állandó keretet hoz létre, melybe a részletes felidézésnek mindig bele kell illeszkednie, s ez igen erőteljesen befolyásolja mind a felidézés módját, mind anyagát” (Bartlett 1985 [1977]: 410).

Következésképpen az élettörténet középpontba állításával sikeresebbnek tűnik az egykorvult életvilág értékeinek, normáinak, kultúrájának rekonstruálása. Jóllehet utóbbi technika sem tudja kiküszöbölni a lehetséges torzításokat, ezek egy jó része szisztematikusan tekinthető, melyek a csoport értékei, tudáskészlete felé hajlanak:

„Minden lehetséges ténybeli torzításnál figyelembe kell vennünk azt, hogy a szokások, intézmények és hagyományok zöme a csoport preferált, állandó tendenciáinak irányába fog mutatni, s ezek (...) olyan tartós társas »sémát« alkotnak, mely a felidézés során a sikeres konstruktív munka alapjául szolgálhat” (Bartlett 1985 [1977]: 371).

A rekonstruálni kívánt elemek nem mások, mint az egykori életvilág struktúrái (Schütz–Luckmann 1984 [1975]), vagyis éppen a társas sémák. Ezek sohasem lehetnek egészen pontosak, viszont meglehetősen informatívak. A csoportthatárokat fenntartó és a megkülönböztetéseknek teret adó életvilág-struktúráknak konstitutív szerep jut mind az egyén élettörténetében, mind a felidézésben: *bennük, hozzájuk képest és általuk* teremti meg az emlékező az önazonosságát. Interiorizáltak, s ezért nagyobb biztonsággal felidézhetőek, illetve „nem

felejtethők el”. Felidézésük éppen akkor a legsikeresebb, amikor az emlékező egyre mélyebbre merül a múlt világában, s az emlékezésbe egyre több egykori társ vonódik be (társas serkentés). Mivel ezek az értékek egykor közősek voltak, a közösség velük *is* kijelölte határait.

Azonban a múltra való emlékezést a jelen vágyai, félelmei is befolyásolják, ezért mind módszertani, mind emberi szempontból nehezen kontrollálható. Jóllehet a narratív technika *más* típusú felidézést tesz lehetővé, és másfajta „garanciákat nyújt”, mint a strukturált interjú<sup>34</sup>. Nem szabad arról sem megfeledkezni, hogy „a történeti valóság rekonstruálhatóságát (...) erős kételyek övezik. Leegyszerűsítve: vagy úgy, hogy a történetírásban ennek a valóságnak lehetetlen (illetve tökéletlen) rekonstrukcióját, vagy úgy, hogy a tökéletes konstrukcióját, fikcióba hajló elbeszélését látják” (Saád 2006: 100).

Az életvilág rekonstrukcióját az élettörténeti elbeszélésben a társas felidézés szavatolja. A normák és társak jelenléte az emlékezés során nem engedi a szabad konstruálást; a konstruktív emlékezési folyamatot szabályok közé szorítja, mintegy vezeti az emlékezőt a múlt világában: „még legegységibb személyes emlékeink megkonstruálása is elbeszélő módon történik, amelyben messzemenően társas szabályokat követünk” (Kónya 1999: 546 [150]).

Éppen ezért még egy letűnt, már csak a személyes emlékezetekben élő életvilág rekonstruálása sem lehet teljesen önkényes: a felidézés társas jellege és az egykor bensővé tett, az identitás részét képező értékekhez, normákhoz, csoportpreferenciákhoz igazodás szabályok közé szorítja, mederben tartja az emlékezést. Az egykor interszubjektíve elfogadott, érvényes kollektív tartalmak felidézésének társas jellege és meghatározottsága biztosítja a rekonstrukció (korlátozott) érvényességét, és körvonalazza a (narratív) élettörténetek sikeres felhasználási területét a felbomlott életvilágok feltárása során.

<sup>34</sup> Az előre megfogalmazott kérdéseken alapuló strukturált interjú kérdező-technikája sokkal gyorsabb reagálást kíván az interjúalanytól, aki ettől leblokkolhat vagy kikerülheti a választ.

# AZ ÉLETTÖRTÉNETI NARRATÍVA ÉRTELMEZHETŐSÉGE

A szántási zsidó életvilág rekonstrukciójára tett kísérlet rámutatott a schützi életvilág-fogalom empirikus alkalmazásának erősségeire és gyengeségeire, és felvetette a kommunikatív életvilág-konceptió használhatóságát. A finomított módszertan elméleti alapozása támaszkodik a felidézés társas kereteiként is értelmezhető életvilág-struktúrákra, ám a kommunikatív cselekvés elmélete felé tájékozódik. Következésképpen az életvilágot olyan tudásközösségként fogja fel, amelynek tagjai a tapasztalati világot azonos struktúrák mentén tagolják, azonos nyelvi szabályrendszereket és jelentéseket használnak, és amelynek határait a közös nyelvjátékot és tudáskészletet használók és értők jelentik. A további vizsgálódás tehát tudatosan egy olyan megértő szociológiai megismerő pozíciót érvényesít, amely a közösség szemszögéből tesz kísérletet a cselekvések és a szimbolikus rendszerek értelmezésére (Habermas 1994, Habermas 2011 [1981]).

Az elméleti fejezet az életvilág-rekonstrukció elsődleges forrását, az élettörténeti narratíva létrejöttét és megértését vizsgálja egyfelől az interjú tapasztalatok, másfelől a kommunikatív cselekvés elmélete szempontjából. Az élettörténeti elbeszélés megkonstruálását és előadását dramaturgiai cselekvésként, az azt kísérő, a kölcsönös megértést lehetővé tevő egyeztetéseket pedig kommunikatív cselekvésként értelmezi. Az elemzés megpróbálja feltárni az élettörténeti elbeszélés közvetett, interpretatív megértésének folyamatát: az erőforrásait, a hermeneutikai szakaszait, valamint átvilágítani a kutató megértő pozícióját. A nyelv és a kultúra mind az életvilágban, mind a kommunikációban megkerülhetetlen: nemcsak közvetít a világról, hanem konstituálja azt. Következésképpen a megértés csak a kutató nyelvi kompetenciájának és saját életvilágához kötődő hétköznapi (elméletelöttes) tudásának használatával lehetséges. Ez indokolja a narratív interjúhelyzet fenomenológiai és hermeneutikai elemzé-

sét. Az interjúhelyzet reflektálása az előfeltétele az élettörténeti elbeszélések megalapozott felhasználásának, miközben fontos elméleti és módszertani kérdés, hogy miként alapozható meg az egyéni élettörténetek és az interszubjektív életvilágok közötti következtetés, valamint melyek a traumatikus tapasztalatok átadásának feltételei és értelmezésének erőforrásai.

### *Az interjúhelyzet mint kommunikatív cselekvés*

A narratív interjúhelyzet kommunikatív cselekvésként történő felfogását elsősorban az indokolja, hogy a kutatás fókuszában álló életvilág interszubjektíven és kommunikatív módon szerveződik, struktúrái és értelmi összefüggései csak kommunikatív tapasztalatokon keresztül hozzáférhetők (Habermas 1994).

A kommunikatív életvilág és a kommunikatív cselekvés kölcsönösen feltételezi egymást: az életvilág azért képes problémamentes háttértudásként eligazítást nyújtani, mert biztosítja az interszubjektív jelentések érvényességét. Ezek nemcsak a közös cselekvés, hanem a jelentéskeresés és -egyeztetés erőforrásai is. Azaz a benne élők nemcsak *használják* ezeket a jelentéseket, hanem a problematikus helyzetekben képesek a jelentések érvényességéről megbizonyosodni vagy azokról egyeztetést kezdeményezni. A kommunikatív egyeztetések az életvilág közös, reflektálatlan háttértudására támaszkodnak, amelynek mindig csak egy szelete képezheti az egyeztetés tárgyát. Ha nincs semmilyen közös kiindulópont az egyeztetéshez, a közös életvilág összeomlik: többé nem képes a cselekvéseket a közös jelentéseken keresztül összehangolni (Habermas 2011 [1981]). Ebben az értelemben tekinthető az életvilág és a kommunikatív cselekvés egymás komplementerének: társadalmi együttműködés, illetve kölcsönös megértés *vagy* az életvilágot alkotó közös jelentések használatával, *vagy* – amennyiben a jelentések nem fedik kellőképpen egymást – kommunikatív cselekvés (jelentésegyeztetés vagy cselekvéskoordináció) révén jön létre (Sik 2009).

A narratív életinterjú olyan kölcsönös megértésre irányuló cselekvésként fogható fel, mellyel a kutató a közös életvilág talajáról, annak konszenzuális (s ezért többnyire reflektálatlan) nyelvi és kulturális tartalmait felhasználva kezdeményez egyeztetést a szá-

mára ismeretlen múltból. A mesélő tapasztalatainak megértése és megértetése megköveteli az egymásra hangolódást és a kölcsönös helyzetmeghatározást: a múltbeli tapasztalatok átadásához a résztvevő feleknek meg kell teremteniük vagy helyre kell állítaniuk a jelentések interszubjektív érvényességét (Sik 2009). Ezért nemcsak a közös jelentések létrehozása, hanem már a „helyzetmeghatározás alkuja lényeges része a kommunikatív cselekvéshez szükséges interpretációs teljesítménynek” (Habermas 2011 [1981]: 203).

„Az értelmezési feladat mindkét fél számára az, hogy a helyzetnek a másik fél számára való jelentését oly módon vonja be saját helyzetértelmezésébe, hogy a revidált változatban az »ő« külvilágát és az »én« külvilágomat a »mi« életvilágunk háttérének segítségével a »világ«-gá viszonylagosíthassuk, s így elérjük, hogy egymástól eltérő helyzetmeghatározások kellőképpen lefedjék egymást” (Habermas 2011 [1981]: 88–89).

Az interjúhelyzetet végigkísérő implicit vagy explicit kommunikatív egyeztetés voltaképp a mesélő dramaturgiai cselekvését, azaz élet-történetének megértését és megérttetését teszi lehetővé. Ennek során elsősorban az élettörténeti múlt és vele együtt az elővilág az egyeztetés tárgya. A múltból való szót értést a jelenbeli, közös életvilág teszi lehetővé, melynek reflektálatlan nyelvi-kulturális tartalmai (vagy már kommunikatív úton „meghosszabbított” közös jelentései) válhatnak a kölcsönös megértés erőforrásaivá.

A fentiekből következően csak azokat a narratív interjú helyzeteket fogom fel kommunikatív cselekvésként, melyekben már legalább részben érvényüket veszített (érvénytelenedett, felbomlott, traumatizált) *múltbeli* életvilágok képezik az egyeztetés tárgyát. Mivel azok életvilágként, azaz megkérdőjelezetlen adottságként már nem léteznek, a bennük felhalmozott ismeretek és jelentések többé nem maguktól értetődőek. Interszubjektív érvényességüket a közösség felbomlásával (többé-kevésbé) elvesztették; csak a mesélő visszaemlékezésével elevenednek meg, ezért nem vonhatók be evidenciaként a helyzetek értelmezésébe. Az ő reflexióin keresztül azonban a megértéskeresés (Habermas 1994: 271) tárgyává válhatnak, mivel a mai életvilág tapasztalatainak és értelmi összefüggéseinek fényében reflektálhatók.



Nemcsak trauma teheti reflektálttá a múltbeli életvilágokat. A múlt elbeszélése olyan narratív beállítódást tesz lehetővé, amely a lezárt cselekvés-összefüggéseket már eleve értelmezettként adja elő (Habermas 1994). A traumát elszenvedő közösségek életvilága azonban a hétköznapi beállítódást érvénytelenítő zavar következtében válik drasztikusan és minden összefüggésében érvénytelenné. Ebben az esetben az életvilág összeomlik, nem pedig a hagyományokra adott lassú válaszokon keresztül változik. Az éles törés megváltoztatja a múlthoz fűződő viszonyt.

Ugyanakkor még egy érvénytelenné vált, letűnt életvilág sem tehető közvetlenül kommunikatív cselekvés tárgyává. Egyrészt azért nem, mert a benne élők számára (akárcsak a nyelv) átláthatatlan: „totális és meghatározatlan, hézagos, de egyúttal behatároló” (Habermas 2011: 368) összefüggésrendszer, amely tetszés szerint nem tudatosítható és nem kétségbe vonható. A cselekvési helyzeteket a résztvevők csak az életvilágon belül tudják értelmezni, a helyzetek látóhatárát nem tudják „hátról megkerülni” (Habermas 2011: 381). A narratív interjú helyzetben a közvetettséget az élettörténet közép-pontba állítása garantálja: a narratíva megalkotásának feladata megkerüli az életvilág egészére történő közvetlen reflexiót, ugyanakkor a bensővé tett kultúra, azaz az egyén részévé vált életvilág a visszaemlékezés erőforrása.

A kommunikatív egyeztetés során a feleknek nem egyenlő a múlt-ról való tudása. A megértésre irányuló kölcsönös igyekezet inkább a múlt-ról való „szót értéként” fogható fel, melyben az egykori és a mai életvilág struktúrái párhuzamba állítódnak, kijelölésre kerülnek azok a közös (az egyik fél számára adott, a másik fél számára megtanulandó) orientációs pontok, amelyek lehetővé teszik az élettörténet megértését. A mesélők mindaddig nem folytatták tovább elbeszélésüket, amíg meg nem bizonyosodtak róla, hogy valóban el tudom helyezni térben (az akkori és a mostani szántási térben is) a szóban forgó helyet, hogy átlátom az akkori életvilág társas összetevőit (emberi-rokoni kapcsolatok stb.). Mindehhez újra kellett tanulnom Szántás utcanéveit, észben kellett tartanom rég nem élő és általam sohasem ismert emberek (beszédes) neveit. Így teremtdőött meg a közös vonatkoztatási rendszer, melynek főbb dimenziói a tér, az idő, a társasság, s amelyet számos kisebb hierarchikus szerveződés (tudás, presztízs, kapcsolati tőke) is árnyal. A múlt-ról való kölcső-

nös szót értés tehát indirekt: a kölcsönös helyzetmeghatározásokban és jelentésegyeztetésekben történik, így akár egy idegen számára is biztosítja az interpretatív megértés esélyét. Jóllehet az életvilág határait nem transzcendálhatjuk, a helyzetek látóhatára a saját életvilágra vonatkoztatott megértésen keresztül szűkíthető vagy bővíthető (Habermas 2011 [1981]).

A kommunikatív cselekvés során a felek „egyszerre vonatkoztatják magukat valamire az objektív, a szubjektív és a társadalmi világban” (Habermas 2011 [1981]: 361), de mindig csak az egyiket hangsúlyozzák és teszik egyeztetés tárgyává, a többi formális világra vonatkozás mintegy erőforrásként a háttérben marad. A kommunikatív cselekvésként felfogott beszéd az élettörténeti múltról egyszerre és tagolatlanul ágyazódik be az objektív, a társadalmi és a szubjektív (belső) világba. Azaz nemcsak a történetek igazsága, megérthetősége, átadása és megértése forog kockán, mert a múltból való tudás átadásának normatív helyessége is a kommunikatív cselekvés előfeltételezett része. Az interjúhelyzetben az érvényességi igények nem választhatók el egymástól: nemcsak az egykori életvilágot konstituáló implicit és explicit struktúrákról folyik egyeztetés (ami a kölcsönös helyzetmeghatározás első lépése). A résztvevők hallgatólagosan arról is megegyeznek, hogy megértési és megértetési igyekezetük normatív *helyes*, azaz az interjúhelyzetben valami olyan hangzik el, amiről érdemes és helyénvaló beszélni, az elhangzottak megtörténtek (*igazak*), és részét képezték az elbeszélő objektív és szubjektív világának (*hitelesség*). Ez teremti meg az expresszív önábrázolás és a múltból való kölcsönös megértés lehetőségét. A kommunikatív egyeztetésként felfogott interjúhelyzet egy negyedik (hermeneutikai) szinten, egyfajta explikatív diskurzusként is értelmezhető, melyben a felek egymással szemben az érthetőség érvényességi igényével lépnek fel. Utóbbit a „szimbolikus konstruktumok jólformáltsága” (Habermas 2011 [1981]: 36), azaz az egymást kellőképpen lefedő helyzetmeghatározások és jelentéstartalmak interszubjektív érvényessége biztosítja.

## *Az élettörténeti elbeszélés három világba ágyazódása*

Az élettörténetbeli események narratív ábrázolása mindhárom formális világra vonatkoztatást (objektív, társadalmi és szubjektív) integrálja. Az elbeszélés olyan kijelentésekből épül fel, melyek az érthetőség mellett más érvényességi igényt is támasztanak (még ha a résztvevők csak az egyiket hangsúlyozzák is). A szót értéshez mind a négy érvényességi igény (igazság, normatív helyesség, őszinteség, érthetőség) interszubjektív elismerése szükséges (Habermas 2011 [1981]). „Nem jöhet létre például konszenzus, ha a hallgató fél elismeri egy *kijelentés igazságát*, de egyidejűleg kétségbe vonja a beszélő őszinteségét vagy megnyilatkozásának normatív helyénvalóságát” (Habermas 2011 [1981]: 361)<sup>35</sup>. (➤ A gondolatmenetet továbbfűzi és részleges kritika tárgyává teszi *Az interjú: kommunikatív vagy stratégiai cselekvés?* című fejezet.)

### *3. közbevetés:*

#### *Az érvényességi igények és a referencia*

Az érvényességi igényeket tekintve az objektív, külső világra vonatkozó kijelentések igazak vagy hamisak lehetnek. A társas világra vonatkozóan alapvetően interszubjektíve érvényes, értékekre és normákra vonatkoztatott kijelentések tehetők, ezeket csakis a helyesség, helyénvalóság szempontjából lehet megítélni. Azok a kijelentések, amelyek személyes élményeket közvetítenek, csak a megnyilatkozóhoz hozzáférhetők, ezért mint expresszív önábrázolások, csak a hitelesség vagy az őszinteség kritériuma szerint értékelhetők (Habermas 2011).

A biográfiai narratívák vizsgálatakor Ricoeur a referenciának három dimenzióját különíti el, megállapítva, hogy a referencia alapvetően az ember és a környezete (illetve önmaga) közötti közvetítésként fogható fel. A tulajdonképpeni *referencialitás* az ember és a világ között közvetít. Az emberek között-

<sup>35</sup> Kiemelés az eredetiben. N. K.

ti közvetítés *kommunikálhatóságnak*, míg az ember és önmaga közötti közvetítés önmegértésnek tekinthető (Ricoeur 1991).

### 1. táblázat: A referencia mint közvetítés

<i>A KCS* beágyazódik (Habermas)</i>	<i>Közvetítés (Ricoeur)</i>	<i>Referencia (Ricoeur)</i>	<i>Cselekvéstípus (Habermas)</i>	<i>Érvényességi igény (Habermas)</i>
<i>Objektív világ</i>	ember–világ kapcsolat	referencia	teleológiai	igaz
<i>Társadalmi világ</i>	ember– ember kapcsolat	kommunikál- hatóság	normavezérelt	helyes
<i>Szubjektív világ</i>	ember–self kapcsolat	önmegértés	dramaturgiai	hiteles, őszinte

\* A KCS a kommunikatív cselekvés rövidítése a táblázatban.

Ricoeur az élettörténeti narratíva ember és világ közötti kapcsolatát voltaképpen ugyanabban a vonatkoztatási rendszerben helyezi el, mint Habermas a kölcsönös megértést lehetővé tevő kommunikatív cselekvés formális világra vonatkozásait: nála is az objektív (ember–világ), a társas (ember–ember) és a szubjektív (ember–self) világra vonatkozásokról van szó.

A kommunikatív cselekvés fókuszában álló élettörténeti elbeszélés mindhárom világba beágyazott és mindhárom világ felé nyitott. Eképpen a narratív életútinterjú alapvetően a mesélő élményeit, szubjektív világát kivetítő dramaturgiai cselekvés, melynek fő célja a mesélő és önmaga közötti közvetítés, valamint felfogható a szubjektum és az objektív világ kapcsolatát leíró *referenciális szövegeként*<sup>36</sup>.

A mesélő ugyan saját tapasztalatait és élményeit osztja meg a kutatóval (önmegértés, illetve a szubjektív világ kivetítése a dramatur-

<sup>36</sup> Az élettörténeti elbeszélés referenciális szövegeként vagy önreferenciális (expresszív) textusként történő felfogása igen eltérő módszertani felfogásokhoz és megközelítési módokhoz vezet. A külvilágra vonatkoztatott önéletrajzi elbeszélések alávethetők „igazságpróbának” (Kövéér 2007: 107), míg az önreferenciális szövegek inkább hermeneutikai módszerekkel vizsgálhatók.

giai cselekvésben), ám mivel ez a történet az objektív és a társadalmi világba is beágyazott, kommunikálható és referenciális. A kommunikálhatóságot elsősorban a közös életvilág nyelvi-kulturális háttere, illetve a kommunikatív cselekvésben előálló közös jelentések biztosítják, másodsorban a mesélő életvilágának kulturális összefüggéseinek kimunkált narratív identitás. A szubjektív és az objektív világ között közvetítő szöveget az tartja össze, hogy az önmagáról beszámoló egyén csak egy bizonyos csoport tagjaként, egy interszubjektív nyelvi és kulturális tudás bázisából (életvilágból) kiindulva képes egymással összefüggő és érthető, azaz interszubjektíve érvényes kijelentéseket tenni.

A narratív kijelentések a „szociokulturális tények összességére vonatkoznak” (Habermas 2011 [1981]: 372), szubjektíve és interszubjektíve érvényesek. Ez teszi lehetővé, hogy az egyén saját belső tartalmairól értelmesen beszéljen.

„Az elbeszélések nyelvтанáról leolvasható, hogy miként azonosítjuk és írjuk le az életvilágban fellépő állapotokat és eseményeket, hogy a csoporttagok közötti interakciókat hogyan fűzzük össze társadalmi terek és történeti idők bonyolult egységeivé, majd hogyan rakjuk sorba, s hogy az egyének cselekedeteit, valamint a velük történő eseményeket, a közösségek tetteit és az általuk elszenvedett sorsokat miképpen magyarázzuk meg a helyzetekkel való megbirkózás szempontjából” (Habermas 2011 [1981]: 372).

Más szavakkal, a kommunikatív racionalitás fogalma még az expresszív önábrázolásnál is garantálja a megérthetőséget, amennyiben a Másik kijelentései összekapcsolhatók valamilyen érvényességi igény-nyel, amelyek az adott kontextusba visszahelyezve felismerhetővé válnak, és interszubjektív elismerés övezi őket (Habermas 2011 [1981]).

### *A megértés erőforrásai*

A kommunikatív életvilág fogalma lehetővé teszi, hogy a társadalmi cselekvések értelmét és a jelentések létrejöttét az interszubjektivitás szemszögéből vizsgáljuk, és az életvilágot végső soron „a kommunikatív cselekvés korrelátumaként” (Sik 2009: 128) fogjuk fel.

#### 4. közbevetés:

#### A nyelv és a kultúra megkerülhetetlensége

Kölcsönös megértés csak kommunikatív tapasztalattal lehetséges. Mivel azonban a nyelv és a kultúra egyszerre forrása és közege a kommunikatív tapasztalatnak, és mivel a nyelvileg közvetített kultúra áll az életvilág-rekonstrukció fókuszában, voltaképpen lehetetlen tőlük távolságot tartani – lévén ezek a kölcsönös megértésre irányuló interjúhelyzet reflektálatlanul kihasznált erőforrásai. Ebből következően a résztvevők nem tudják olyan világosan *valamire* vonatkoztatni magukat az életvilágban úgy, ahogy a kommunikatív cselekvés tiszta típusaiban hivatkoznak valamire az objektív vagy a társadalmi világban (Habermas 2011 [1981]). „A résztvevők a nyelvvel és a kultúrával *in actu* nem tudnak ugyanúgy távolságot tartani, ahogyan ez a kölcsönös megértés révén a tények, a normák és az élmények összességénél lehetséges” (Habermas 2011 [1981]: 365).

Másképpen megfogalmazva, az életvilágban, illetve az interjúhelyzetben létrejövő „interszjektív megértés szigorúan véve nem verifikálható” (Habermas 2011 [1981]: 106). Mivel a narratív kijelentések az életvilág szociokulturális valóságának egészére vonatkoznak, összetett érvényességi igényeket támasztanak, így pontosan nem megadható, hogy a közös tudás-készletet használók *mire* vonatkoztatják magukat az életvilágban a kommunikatív cselekvés során, és milyen explicit vagy implicit érvényességi igényeket támasztanak (Habermas 2011 [1981]). A kulturális összefüggések felderítéséhez azonban még a fenomenológiai beállítottságú szociológusnak is vállalnia kell a kommunikatív tapasztalatot, melyre csak laikusként, cselekvési képességeit és nyelvi kompetenciáját használva tehet szert (Habermas 1994).

„Az individuális életvilágok felépítését egyedül a társadalmilag megszokott kommunikációkban ragadhatjuk meg, amelyek meghatározott szabályait azonban csak akkor tanulhatjuk meg, ha szisztematikusan részt veszünk a játékban” (Habermas 1994: 168).

Az életvilág a jelentések interszubjektív érvényességére támaszkodva teszi lehetővé a kölcsönös megértést: az értelmet kereső kutatók kommunikatív módon közvetített adatokkal dolgoznak, és semmilyen módon nem tudnak „teljesen kilépni a kommunikáló partner szerepéből” (Habermas 1994: 155). „Ami a szubjektumot és az objektumot orvul összeköti, az nem más, mint egyáltalában mindenféle szociokulturális világ magától értetődőségei” (Habermas 1994: 156). A társadalomtudós csak úgy tud kilépni ebből a bűvös körből, ha tudatosítja magában a kortárs világ „szimbolikusan prestrukturált valóságát”<sup>37</sup> (Habermas 1994: 281), és a hétköznapi jelentések felhasználásával, de azokra reflektálva másodfokú (tudományos) konstrukciókat hoz létre (Habermas 1994).

Abban az esetben, ha egy másik életvilág (elővilág) képezi az érdeklődés tárgyát, a kutatónak nem elég a másik, szimbolikusan strukturált valóságát kommunikációban megértenie.<sup>38</sup> Azt is tudatosítania kell, hogy a megértés nem nélkülözheti a fordítást, melynek kiindulópontját saját életvilágának szimbolikus összefüggései alkotják.

„A megértés specifikus problémája tehát abban áll, hogy a társadalomtudós nem »használhatja« ezt a kutatási tartományában »előtálalt« nyelvet úgy, mint egy semleges eszközt. Nem »szállhat be« ebbe a nyelvbe anélkül, hogy ne vonatkoztatna vissza egy társadalmi életvilág hozzátartozójának kompetenciájára és elméletelöttes tudására, melyekkel laikusként intuitíve rendelkezik, s amelyeket elemzetlenül hoz magával a megértés-keresés folyamatába” (Habermas 1994: 285).

Az élettörténeti narratívum éppen azért lehet a letűnt életvilágok rekonstrukciójának elsődleges forrása, mert voltaképpen a kultúra nyelvileg megformált sűrítménnye – tagolatlanul és egymásba gabalyodva tartalmazza azokat az érvényességi igényeket és formális világra vonatkozásokat, melyek együttes jelenléte biztosította az életvilág normatív-tudati integrációját. A szocializáció folyamán az egyén elsajátítja az életvilágot konstituáló tudáskészletet, melyet a vissza-

<sup>37</sup> Az idézetet módosítottam. N. K.

<sup>38</sup> Habermas a történeti munkát, mivel azt nem kortárs megfigyelői pozícióból, ám az értelmezés igényével végzik, kommunikatív tapasztalatszerzésnek tekinti (Habermas 1994).

emlékezés során öntudatlanul beépít a narrációba – éppen azért, mert sem az elbeszélő formába öntéshez használt nyelvtől (és gondolkozásmódtól), sem a bensővé tett életvilág-struktúráktól nem képes távolságot tartani. Minden élettörténetet mélyen átszőnek olyan kulturális elemek, amelyek csak csoporttagként, a közös tudásban osztozóként hozzáférhetők.

A szocializáció az életvilág újratermelésének egyik kitüntetett dimenziója. A folytonosságot azzal biztosítja, hogy az életvilág struktúráit (kultúra, társadalmi integráció, szocializáció) reprodukálja az egyénben, s azok a személyiség részévé válnak (műveltség, társadalmi hovatartozás, személyes identitás) (Habermas 2011 [1981]). A narratív interjúhelyzetben tehát a mesélő élettörténetének megformálásához az egykori életvilágot konstituáló szimbolikus tartalmakat értelmezési sémaként használja, miközben a visszaemlékezéssel – a kölcsönös megértésre irányuló cselekvés újratermelő funkciója révén – folytonosságot teremt az egykori életvilággal: feleleveníti és a jelen szempontjából értelmezi az egykori kultúrát.

„Míg a »világ felé forduló« interakciós résztvevők kölcsönös megértésre irányuló teljesítményeik révén újratermelik azt a kulturális tudást, amelyből merítenek, egyúttal újratermelik közösségi hovatartozásukat és identitásukat” (Habermas 2011 [1981]: 374).

Összefoglalva úgy tűnik, hogy a narratív életútinterjút lehetséges és módszertani szempontból gyümölcsöző kommunikatív cselekvésként értelmezni. Ezt mindenekelőtt az életvilág interszubjektív és kommunikatív jellege, valamint a rekonstruálni kívánt kulturális és szimbolikus tartalmak és értelem-összefüggések sajátosságai indokolják. A fenomenológiai és hermeneutikai problémákat felvető (narratív) interjúhelyzet felvállalását az teszi megkerülhetetlenné, hogy egy közösség önértelmezéséhez köthető, megértő szociológiai megismerési pozíció csak kommunikációban lehetséges. A múltból való szót értés újratermeli a letűnt életvilágot: egyeztetés tárgyává teszi, s ezzel mintegy beemeli a jelenbe.

Az élettörténeti elbeszélés kijelentései tagolatlanul tartalmazzák mindhárom formális világra vonatkozást és érvényességi igényt, ami visszaüt az egykori életvilág integritására, és lehetővé teszi annak rekonstrukcióját. Az élettörténet megkonstruálása csakis egy közös-



ség tagjaként, annak sajátos tudáskészletére és világnézetére építve lehetséges, ami az életvilág újratermelési mechanizmusain (minde-  
nekelőtt a szocializáción) keresztül az egyén identitásának részé-  
vé válik.

A nyelv és a kultúra nemcsak a múltbeli életvilágban megkerül-  
hetetlen, hanem reflektálatlan erőforrása a kortárs világban létrejövő  
kölsönös megértésnek is – elsősorban a közös jelentések és konszen-  
zuális kulturális tartalmak révén. Az indirekt kölsönös megértést  
lehetővé tevő nyelvi és kulturális magától értetődések tudatosítása  
megköveteli az interjúhelyzet elemzését: a kommunikatív cselekvés-  
ben részt vevő felek szerepeinek azonosítását, valamint a megértés  
folyamatának hermeneutikai reflexióját.

### *Az élettörténeti narratíva előállításának hermeneutikai elemzése*

A cselekvéskoordinációként felfogott kommunikatív cselekvés „rövid  
távon helyreállítja a társas cselekvéshez szükséges értelemhorizon-  
tot, hosszú távon pedig újratermeli az életvilágot” (Sik 2009: 137).  
A narratív életútinterjú során egyszerre megy végbe a kölsönös  
megértésre irányuló cselekvést lehetővé tevő helyzetmeghatározások  
közelítése, a jelentések érvényességének „meghosszabbítása” a jelen-  
tés keresés és egymásra vonatkoztatás útján, valamint az egykori (és a  
kortárs) életvilág struktúráinak újratermelése, mivel „a kommunika-  
tív cselekvések nemcsak olyan értelmezési folyamatokat jelentenek,  
amelyek során a kulturális tudást »szembesítik a világgal«, hanem  
egyúttal a társadalmi integráció és a társadalmasodás folyamatait is”  
(Habermas 2011 [1981]: 374).

A letűnt életvilág újratermelése nemcsak a személyközi viszony-  
ban zajlik a kölsönös egymásra vonatkozás révén, hanem a szemé-  
lyiségen belül is lejátszódik a szocializáció során elsajátított tartalmak  
és a személyes tapasztalatok expresszív kivetítésével, ami végered-  
ményben a narratív identitás megerősítését és újrakonstruálását teszi  
lehetővé.

Az alábbi, eredetileg Habermas által kidolgozott, a kölsönös meg-  
értés újratermelési funkcióit szemléltető táblázat (Habermas 2011  
[1981]: 377), az e fejezetben felvetett bővítménnyel, a múltból való

szót értés (kommunikatív cselekvés) folyamatának hermeneutikai szakaszait taglalja. A táblázat átlója felfogható a kölcsönös megértés (hermeneutikai) szakaszaiként, míg a személyiség és a szocializáció, melyeket az egykori életvilágok struktúráinak újratermelése kapcsol össze, a visszaemlékezés és a kölcsönös megértés erőforrása az interjúsituációban.

2. táblázat: A kölcsönös megértésre irányuló cselekvés újratermelési funkciói és a kommunikatív cselekvés hermeneutikai szakaszai

	KULTÚRA	TÁRSADALOM	SZEMÉLYISÉG	
KULTURÁLIS ÚJRATERMELÉS	Áthagyományozás, bírálat, kulturális tudás elsajátítása	A legitimáció szempontjából hatékony tudás megújítása	A műveltség újratermelése	Az életvilág újratermelése a kommunikatív cselekvésben
<i>Hermeneutikai feladat</i>	<i>szűrés, reflektálás</i>			
TÁRSADALMI INTEGRÁCIÓ	Az értékorientációk központi készletének immunizálása	Interszubjektíven elismert érvényességi igényeket követő cselekvések összehangolása	A társadalmi hovatartozás mintáinak újratermelése	
<i>Hermeneutikai feladat</i>		<i>jelentéskeresés, fordítás</i>		
SZOCIALIZÁCIÓ	A kultúra elsajátítása	Értékek internalizálása	Az identitás kialakulása	
<i>Hermeneutikai feladat</i>			<i>Dramaturgiai cselekvés – megélés és/vagy elbeszélés</i>	
	Életvilág az egyénben / a visszaemlékezés erőforrásai			

## Szűrés

Az egykori életvilág felidézése, közölhető formába öntése a gyermekkorban elsajátított kulturális tudás reflektálásával kezdődik, mivel

még az életvilág „normális” áthagyományozása is magában foglalja az alkalmazott hagyomány értelmezésének implicit mozzanatait (vö. Gadamer 1984 [1960], Habermas 1994, illetve a Gadamer és Habermas közötti vitáról: Felkai 1993).

A trauma viszont megtöri az élettörténet ívét, megbontja az addig érvényes értelmezési sémákat, és ezzel érvényteleníti az addig problémamentes és megkérdőjelezetlen életvilágot. Ez a kulturális bírálattal kiváltó elsődleges szűrés az élettörténet elbeszélésétől függetlenül is megtörténik, mivel a trauma kikényszeríti az élettörténet újraértelmezését. Ahhoz, hogy az élettörténeti folytonosságot, a világ kiszámíthatóságába vetett hitet és a bevált recepttudást megtörő traumatikus esemény beépülhessen az élettörténetbe, valamiképp integrálni kell az addigi magyarázati sémákba nem illeszthető eseményt az élettörténetbe, azaz új alapokra kell helyezni a narratív identitást:

„A sors fogalma arra az elképzelésre épül, hogy az élettörténet mint az önazonosság hordozója zárt egész, a sorseseemény kifejezés viszont olyan történeteket jelöl, amelyek hatására az önazonosság mint az élettörténet foglalatja meghasad és felnyílik” (Tengelyi 1998: 43).

Normál esetben minden egyes új elbeszélés – mivel a történetek elbeszélése az események újraélésével is járhat (Ricoeur 1991) – tovább mélyíti az önreflexiót, és új utakat nyit az egyén önmegértésében<sup>39</sup>. (Más a helyzet viszont feldolgozatlan, akut vagy friss trauma esetén, ahol fennáll a retraumatizáció veszélye (Rosenthal 2013 [2003])). A kulturális hagyomány szűrése kulturális cezúra nélkül is megvalósul azzal, hogy a mesélő a számára egészében átláthatatlan, de behatároló, letűnt életvilágból kiválasztja a mondandója szempontjából döntő fontosságú (azaz a jelen szemszögéből még értelemtelinek tűnő) hagyományszerkezeteket, és ezekből kiindulva, ezekhez viszonyítva beszéli el élettörténetét. A szűrés nemcsak a fontos és kevésbé fontos hagyományszerkezetek dinamikusan változó viszonyát jelenti, hanem azt is, hogy a mesélő aszerint válogat, amit a múlt megérté-

<sup>39</sup> A biográfiai narratív interjú egyik lehetséges egyéni következménye lehet az egyre mélyülő önmegértés, egyfajta „terápiás hatás” (Vajda 2006).

se szempontjából jelentősnek talál, vagy ami saját megítélése szerint a múlt és önmaga megértéséhez közelebb visz<sup>40</sup>.

A jelen szempontjából átszűr, elbeszéli élettörténet kétszeresen is reflektált: egyrészt a múltbeli magától értetődőségeket a trauma (vagy a múltbeli távolság) teszi reflektálttá, másrészt a szűréssel a kulturális hagyományhoz való viszony is dinamikussá válik. Az élettörténet megkonstruálásának második lépése a hallgatóra szabott fordítás.

## Fordítás

A hagyomány szűrése a jelentőség és jelentéstelítettség szempontjából már eleve előfeltételezi a hallgatóra szabott történetet: a szerepek felcserélhetőségének vélelmezésével minden kommunikatív szerepben és hermeneutikai szituációban benne van a másik (Habermas 2011 [1981], Biczó 2009). Az interjúhelyzet tehát olyan társadalmi cselekvésként értelmezhető, ahol a felek nemcsak helyzetértelmezéseiket igazítják egymáshoz, hanem megnyilatkozásaikat és várakozásaikat is egymáshoz szabják. Az egykori életvilágot értelmes világgá tevő hétköznapi tudást és tapasztalati repertoárt úgy kell leírnia, hogy azt az abban nem osztozó hallgatója is megértse. (➤ Ld. ehhez a zsidó és keresztény ünnepek közötti párhuzamot és a sajátos értelmezési módjukat lehetővé tevő asszimilatorikus beállítódást a szántási zsidó életvilág empirikus eredményeit összefoglaló fejezetben.)

Ugyanakkor a trauma miatt már reflektálódott életvilágbeli összefüggések érthetővé tétele extrém nyelvi erőfeszítéseket és kulturális fordítást követel a mesélőtől. Az egykor érvényes tapasztalatok és orientációs sémák átültetése és átadása is hermeneutikai munkát igényel. Ez főként abban nyilvánul meg, hogy a mesélő saját múltbeli tapasztalatait tudatosan vagy öntudatlanul a kortárs életvilág kulturális nyelvére (nyelvjátékára<sup>41</sup>) fordítja le, a hallgató pedig ezt öntu-

<sup>40</sup> Edward H. Carr a történetírás kapcsán kiemeli a dinamikus, hermeneutikai viszonyt jelen és múlt között, mely „hozzásegít bennünket ahhoz, hogy a jelen fényében megértsük a múltat, a múlt fényében pedig a jelent” (Carr 2006: 1156).

<sup>41</sup> Az életvilág nyelvfilozófiai felfogását, életforma és nyelvjáték, illetve életvilág és hétköznapi tudás párhuzamba állítását Wittgenstein használatelmélete és Habermas nyelvfilozófiailag kidolgozott életvilág-fogalma teszi lehetővé (Sik 2009). A kul-

datlanul is saját életvilágának kulturális készletét, értelmezési sémáit használva értelmezi.

„A tolmács különböző szocializációs minták között közvetít; s ugyanakkor a fordítás során arra a mintára támaszkodik, amelyben ő maga szocializálódott. A reflexív nyelvelemzés valójában kommunikációt teremt a különböző nyelvjátékok között” (Habermas 1994: 199).

A kommunikatív cselekvés tétje az egymást kellően fedő helyzetmeghatározások előállítása és a kortárs világban használt jelentéstartalmak interszubjektív érvényességének biztosítása. Voltaképpen a kölcsönös megértést lehetővé tevő jelentésegyeztetés első lépcsője az egymásra vonatkozó jelentéskeresés, azaz a fordítás, mely végső soron attól függ, hogy „a természetes beállítódások horizontján mennyire elképzelhető a másik horizontjának feltűnése, és a kettő mennyire feleltethető meg egymásnak” (Németh 2011: 177).

A kommunikatív cselekvés során előálló kölcsönös, indirekt megértés annyiban tekinthető a horizontok gadameri értelemben vett összeolvadásának, hogy mindkettő a kölcsönös megértésre irányuló cselekvés utolsó mozzanatát, az értelmező és a megértendő, a kutató és a mesélő horizontjának erőszak nélküli összeolvadását jelenti (Gadamer 1984 [1960], Olay–Ullmann 2011). A horizont-összeolvadás gadameri fogalmával párhuzamba állítható a kölcsönös helyzetmeghatározás során kialakuló interszubjektív jelentésegyeztetés. Miként az életvilágon belüli kölcsönös megértést a jelentések interszubjektív érvényessége biztosítja, úgy ezt Gadamer is egyfajta külsődlegeshez, magasabb rendűhöz, általánoshoz való felemelkedésként érti:

„...a megértés nem azon alapul, hogy behelyezkedünk a másik személybe, nem az egyiknek a másikban való közvetlen részesedésén alapul. Megérteni, amit valaki mond – ez (...) azt jelenti, hogy a dolgot illetően megegyezésre jutunk, nem pedig azt, hogy behelyezkedünk a másikba, és megismételjük annak élményeit” (Gadamer, idézi Olay–Ullmann 2011: 149–150).

---

turális vagy nyelvi jelentés mindig csak adott helyzetekben teljesen tisztázott, sem a szabályok, sem a struktúrák nem ragadhatók meg a maguk totalitásában (Habermas 1994, 2011 [1981]).

Bár Gadamer a hatástörténetet megkerülhetetlennek tartja a hermeneutikai munkában, az interjúhelyzetbeli horizontok összeolvadását a jelenléttel megteremtett egyidejűség készíti elő. Ugyanakkor a másik megértésének folyamata is egyfajta történeti megértéssel kezdődik, majd egy olyan hétköznapi megértéssel folytatódik, mely „annak a perspektívának a belsővé tételeét jelenti, amelyből az azonosított értelemtartalom realitása magától értetődő” (Biczó 2009: 204). Ez azt is jelenti, hogy innen a befogadó közösség szociokulturális világa nemcsak értelmesnek, hanem normatíve helyesnek tűnik, azaz az asszimilációs tudás alkalmazhatóvá válik (Biczó 2009).

Az élettörténetet hallgató (és elemző) kutató helyzete rokonítható az idegen fenomenológiai-hermeneutikai pozíciójával, s nemcsak azért, mert végső soron „minden értelmezés asszimiláció” (Habermas 2011: 59). A horizonthasonlatot valójában a wittgensteini életformák analógiájaként felfogott kommunikatív életvilág határainak porózussága implikálja, mivel azok magukban hordozzák az idegen önmagunkból kiinduló megértésének lehetőségét.

„...sohasem vagyunk egyetlen grammatika foglyai. A dolog inkább úgy áll, hogy az első elsajátított grammatika egyben arra is képessé tesz minket, hogy belőle kilépve értelmezhezzük azt, ami idegen, érthetővé tegyük, amit nem értettünk meg, és saját szavainkhoz asszimiláljuk azt, ami kezdetben nem volt szavakba foglalható” (Habermas 1994: 208).

Bár a hermeneutikai megértés az éles töréseknél lép fel, és valamiféle kulturális távolságot<sup>42</sup> feltételez, a fordítás csak ott válik problémá-

<sup>42</sup> Annak megítélését, hogy a megértés inkább a jelentések eredendő interszubjektív érvényességére vagy azok érvényességének helyreállítására támaszkodik-e, azaz a közös életvilág háttértudását mozgósítja, vagy inkább a jelentéskeresés (fordítás) kerül túlsúlyba, megnehezíti a kortárs világ horizontján feltűnő elővilág kettős státusza. A mesélő egykori életvilága egy bizonyos fokig a kutató elővilágának (Schütz–Luckmann 1984 [1975]) tekinthető (például ha szántásiként beszélnek egykori szántásiakkal, vagy – Schütz példájával élve – nagyapámmal beszélnek a múltjáról), státusza azonban problematikus. Bár az elővilág véglegesen lezárult és alapvetően más tapasztalati és értelemszerveződés jellemezte, mégsem *teljesen* visszahozhatatlan. Bár az elővilágbeli emberek tapasztalatai csak közvetetten megközelíthetők, a hétköznapi életben az elővilág és a kortárs világ határai elmosódtak, mivel az ő „tapasztalatait tehát, még azokat is, amelyek nekem »történelmet« jelentenek, a számomra jelen való

vá, ahol egyáltalán lehetőség van a nyelviileg közvetített kölcsönös megértésre (Habermas 1994). Ha fenomenológiailag értelmezzük az idegen helyzetét, láthatóvá válik, hogy az ugyan a befogadó társadalommal közös térben és időben él, ám csak igen kis részben osztozik a közös tudáskészleten: mind szociálisan, mind kulturálisan a periférián helyezkedik el (Simmel 2004, Schütz 1984c [1944], Biczó 2009). Azaz egy viszonylag korlátozott közös életvilágbeli tapasztalati repertoárból kell fokozatosan megértenie azt a számára inkoherensnek tűnő tudáskészletet, amely használói számára koherens, és eligazítást nyújt (Schütz 1984c [1944]). Az idegennek ahhoz, hogy részt tudjon venni a társas életben, folyamatosan tudatosítania kell magában, hogy saját, magával hozott tudáskészlete nem magától értetődően érvényes. Ahhoz, hogy megérthesse a cselekvések és a szimbolikus összefüggés között feltáruló hétköznapi értelmet, folyamatosan reflektálnia kell saját tudásának elégtelenségére, de mégis *abból kiindulva* kell az új jelenségeket értelmeznie.

A kutatónak az idegenhez hasonlóan meglehetősen behatárolt horizontot (korlátozott érvényességű háttértudást) jelent a mai közös kortárs világ a mesélő történeti életvilágának megértéséhez, melynek belső összefüggései kommunikációban nyílhatnak meg előtte. A folyamatos fordítást a kommunikatív cselekvés (a kölcsönös megértés igénye) indokolja, miközben a már lefordított vagy egyeztetett jelenségek jelentik a legfőbb erőforrásokat.

Az interjúhelyzetet végigkísérő kommunikatív cselekvés nem egyformán érinti a múltból egyeztető feleket. A mesélő élettörténetében a (traumatikus) múlt idéz elő törést, és teszi reflektálttá a letűnt életvilághoz való viszonyát, azonban, ha megértetési erőfeszítéseit siker koronázza, a kortárs életvilág számára az interjúhelyzetben háttér-

---

embertárs szubjektív értelem-összefüggéseibe rendezhetem” (Schütz–Luckmann 1984 [1975]: 307), ily módon bizonyos fokig beemelhetem a jelenbe.

A kérdés voltaképpen az, hogy a közös életvilágban folyó kommunikatív egyeztetés és hermeneutikai erőfeszítés során az elővilág megőrzi-e kívülállóságát és alapvető másságát, azaz egy *másik* életvilágnak tekinthető, vagy valamennyire beemelhető a jelenbe, és annak egyfajta perifériájaként, de elérhető múltként részét képezi a közös kortárs életvilágnak. Ezt a különbséget természetesen a részt vevő felek „hozzák magukkal” az interjúhelyzetbe, hiszen számukra nem egyformán egyidejű és átéltető a múlt.

ben marad, azaz nem problematizálódik. Más a helyzete a kutatónak, akinek nemcsak a hallott élettörténet többszörösen reflektált voltát, hanem a kommunikatív cselekvés jelentéskereső és -tisztázó erőfeszítéseibe bevont, a fordításhoz öntudatlanul használt erőforrásokat (közös életvilág, közös nyelv, többé-kevésbé közös kultúra) is tudatosítania kell.

Ekkor pedig nem a saját világának érvényességébe vetett hitét kell zárójelbe tennie, vagy fenomenológus módjára „tartózkodnia az ítélettől”, hanem éppen a saját életvilágának értelmi összefüggéseit kell felhasználnia arra, hogy a másikkal kommunikatív tapasztalatra lépve, a megértés és megértetés folyamatait koordinálva, szót értsen. Ebben a hermeneutikai pozícióban a közös életvilág az egyeztetés elsődleges erőforrása.

Bár a kommunikatív cselekvéssel előállított közös jelentések lehetővé teszik a múltból való szót értést, a kommunikatív cselekvés normatív tétje nem kicsi. (A traumatörténet átadását pedig megkülönböztetett figyelem és megannyi erőfeszítés kísérte.) Éppen ezért szövi át megannyi egyeztetés az interjúhelyzetet: nemcsak a tudáskészlet és a főbb referenciapontok egyeztetéséről van szó (helyzetmeghatározás), nemcsak a kölcsönös fordítási, megértési és megértetési erőfeszítésekről az interjú során (hermeneutika): az interjúhelyzetet megteremtő, alapvető, normatív (és nem normatív) egyeztetés igazi tétje az, hogy a felek egyetértésre jussanak arról, hogy közös (élet)világban élnek, s ezzel megvan – még ha a leglazább módon is – „erkölcsi és tudati integrációjuk” (Tallár 1994: 57–58), azaz egymás megértésének végső feltétele.



# ELMÉLETI EREDMÉNYEK ÉS TOVÁBBI KUTATÁSI KÉRDÉSEK

A felbomlott szántási zsidó életvilág felidézésében és értelmezésében a trauma megkerülhetetlen volt, és ez sarkallt arra, hogy az akkoriban életvilág-rekonstrukciónak nevezett módszert egy első látásra kevésbé traumatizált (időben folytonosabb) életvilág feltáráshoz is kipróbáljam. Az elméleti fejtegetések megmutatták, hogy az életvilág struktúrái egyfelől a szocializáció során elsajátított relevancia-rendszerek, másfelől az emlékezet társas kereteinek is tekinthetők. A történeti és morfológiai tényeknél árulkodóbb, egyszersmind összetettebb emléktöredékek az életvilágok felderítésének elsődleges forrásaivá avatták az élettörténeti visszaemlékezéseket.

Az elméleti építkezés megmutatta, hogy a kommunikatív életvilág fogalma és a kommunikatív cselekvés elmélete (Habermas 2011 [1981]) nem csak az egyéni visszaemlékezések és az interszjektív tartalmak között teremt elméleti és módszertani átjárást, hanem az interjúhelyzetre vonatkoztatva lehetővé teszi a (kommunikatív) adatszerzés szisztematikus reflektálását is. Ugyanakkor továbbra is kérdés maradt, hogy milyen utak vezetnek egy kevésbé traumatizált (illetve reflektált) múltbeli életvilág megismeréséhez, és miként használhatók ennek feltáráshoz az eddigi tapasztalatokból kikristályosodó módszertani fogások.

Ezen elméleti és módszertani kérdések fényében a második terep-választást elsősorban az határozta meg, hogy a szántási zsidó életvilághoz térben és időben közeli, zárt, a környezetétől megkülönböztetett, a saját határait fenntartó közösséget (életvilágot) keressek, amely kötődik az előzőleg vizsgált lokalitáshoz. Tehát egy mind térben, mind a történeti időben (két világháború közötti időszak) lehorgonyozott, ugyanakkor a környezetétől megkülönböztetett, térben és társasan is elkülönülő életvilágot választottam. A nekeresdpusztai (volt) uradalmi cselédek életvilága mellett leginkább az szólt, hogy a Szántás határától nyolc-tíz kilométerre fekvő pusztá lehatárolt, önál-

ló entitásként elemezhető. Az izolált és társadalmi, térbeli értelemben stigmatizált uradalmi puszták és az integrációs törekvései ellenére is megkülönböztetett szántási zsidóság e dimenziókban rokonítható, miközben kiválasztásukat a lokalitáshoz és a közösség határaihoz kötődő kutathatóság (Feischmidt 2007) indokolta.

Azt reméltem, hogy (akárcsak a szántási zsidóság esetében) a közösségi emlékezetben megőrződött a két világháború közötti időszak, ami alkalmat ad arra, hogy a korszakváltások emlékezeti reprezentációját összehasonlítsam. A nekeresdpusztai uradalmi életvilág kutatásának nagy kérdése az volt, hogy milyen nyomot hagytak a cselédek és leszármazottaik emlékezetében a 20. század potenciálisan traumatizáló eseményei: a világháborúk, az „úri világ” felbomlása, a földosztással járó új életforma (az esély az önálló paraszti lételre), majd a több (erőszak-) hullámban történő kollektívizálás, végül a pusztaiakat deklasszáló, a társadalmi kívülállásukat fokozó rendszerváltás. A pusztai vizsgálódásaim azért nem szűkültek le egyetlen időszakra (például az „úri világra”), mert a kérdésem az időbeli folytonosságra és emlékezeti *reprezentációjára* irányult. Ez azonban megválaszolhatatlan az egyéni és kollektív emlékezethez képest külsődleges történelmi korszakhatárok egyoldalú használatával, valamint a megélt idő és az életösszefüggések elemzése nélkül. Következésképpen a vizsgált életvilágok közötti kulturális távolság *traumaspecifikus* vizsgálódásokra is alkalmat ad, mivel már a terepmunka elején feltételezhető volt, hogy az uradalmi pusztai emlékezet legfeljebb a kollektív trauma valamiféle határesetét képviseli.

A második terepválasztás nem szándékolt – avagy csak később tudatosodó – következménye, hogy Nekeresdpusztán részben mást találtam, mint amit kerestem. A terepmunka során rábukkantam családtörténetem részleteire is, amelyek bár nem voltak rejtve előttem, némileg átszínezték azt a tudományos megismerési érdeket, ami egy klasszikus értelemben vett kívülről kutatót jellemez.

Az elméleti vizsgálódások a schützi életvilág-konceptiótól távolodva a kommunikatív életvilág és kommunikatív cselekvés elmélete összekapcsolására és empirikus próbájára sarkalltak. A második kutatás (1) gyökeresen más társadalmi-történelmi kontextusba helyezte a kialakított módszertanra alapozott vizsgálódást, (2) a trauma reflexiók kényszerét megkerülve egy időben folytonosabb, részben ér-

vénytelenedett életvilágra irányult, miközben (3) a terepi érintettség a kutatói pozíciót is megváltoztatta.

Bár az életvilágok feltárásának elméleti és módszertani sarokköve a narratív életútinterjú, a két terepmunka a módszer alkalmazhatóságának előfeltételeire és határaitra is rámutat. Miközben megpróbáltam ugyanazt a módszertani repertoárt alkalmazni mindkét kutatásban, a narratív technika másként működött: a zsidó származású túlélők esetében ez bizonyult a legalkalmasabb módszernek a traumatikus élettörténetek értelmezésére, a pusztában már a módszer alkalmazása is nehézségekbe ütközött.

A kutatás során törekedtem arra, hogy a vizsgálódást terepenként nagyjából ugyanennyi interjúval zárjam, és az interjúk típusai is konvergáljanak. A szántási zsidóság feltárásához öt túlélővel készítettem narratív életútinterjút, és ugyanennyi helybeli nem zsidó emlékezővel készítettem félig strukturált interjút vagy csak beszélgettem, miközben a túlélőkkel általában egy-egy félig strukturált, oral history interjú is készült kutatótársammal közösen a feltáró munka kezdeti szakaszában. Nekeresdpusztán sokszor nem volt alkalom mélyinterjú készítésére, így többször félig strukturált interjút vagy kevert (narratív és strukturált) interjúkat készítettem, vagy csak beszélgetni próbáltam. A pusztai interjúk közül egyet csak emlékezetből tudtam leírni, mert a beszélgetőtársam nem járult hozzá sem felvétel készítéséhez, sem a jegyzeteléshez. A nekeresdpusztaiakkal, valamint a pusztáról elköltözőkkel összesen öt életútinterjút és kétszer ennyi félig strukturált interjút készítettem (ezenfelül volt, ahová beszélgetni is visszamentem), miközben terepi érintettségem miatt a feltáró munkát több családi beszélgetés is segítette.

Egyik anyai ükapám egy közép-dunántúli Zichy-uradalomban volt kertész, később Nekeresdpusztára került, továbbra is a grófi család szolgálatában. Ükanyám és ükapám földosztás után egy rövid ideig önállóan gazdálkodtak, nyugdíjas korukra *falusiak* lettek. Lányuk, a dédanyám a háború előtt Leányfalura került házicselédnek, és itt találkozott dédapámmal, egy nógrádi kovácsmesterrel, aki „*iparos-családból*” származott. Nekik lehetett valamennyi földjük, ám a felmenőik a nógrádi nagybirtok kötelékében is állhattak szegődményes iparosként. Dédapám és dédanyám Palócföldről a Dunántúlra költözött, a háború után előbb a Nekeresdpusztával szomszédos falu-

ban telepedtek le, ahol dédapám előbb „*maszek*” volt, majd Budapestre ingázott. Végül a családjával az 1950-es évek elején a közeli faluból, ahol ükanyámék is éltek, Nekeresdpusztára költözött, és az állami gazdaság munkása lett. Nagyanyám irodistaként kezdett dolgozni Nekeresden, onnan Budapestre költözött a férjével. Csak egy rövidebb időre tért vissza oda a nyolcéves anyámmal 1971-ben, míg 1976-ban végleg elköltöztek onnan.

Anyai ági felmenőim egy része tehát hol lazább, hol erősebb szálakkal kötődött nagybirtokhoz; a különféle pusztai társadalmakban betöltött viszonylag magas pozíciójuk adja a családtörténetem sajátos, kifelé-felfelé törekvő, de vissza-visszacacsúszó dinamikáját, amely egyben generációról generációra ambivalensebb viszonyt is jelent. A nagyanyámnak a *háború utáni* puszta egy adott világ volt, amit kényszerűen el kellett fogadni. Emlékei róla nem nosztalgikusak, de nem is kritikusak. Inkább egyfajta iróniával beszélt arról a szűk világról, ami neki egykor az egész világ volt. Mindazonáltal sokkal jobban szeretett a költözés után egy tolnai sváb faluban lakni – a falusiakat máig szeretettel emlegeti. A nagyvárosból kislányként a pusztára került anyámnak az a néhány év, amit Nekeresden töltött, egyszerre jelentette a szabadságot, a természet közelségét, valamint egy nem megszokható, zárt életformát és deprivációt. Emiatt a folytonosság a pusztai múlttal a családtörténetben megszakadt, a hagyománykritika tárgyává vált, érvénytelenedett.

A szántási zsidó életvilág kutatásával ellentétben a pusztai kutatás sokkal inkább terepmunkának tekinthető, mivel az apró részletek értelmezése, az interjúhelyzetek előkészítését övező kételyek és az észlelt nehézségek egy kvázietnográfiai keretben értelmeződtek (➤ ld. a *Félidegen kutató a pusztán* című fejezetet), amit csak fokozott a tény, hogy a pusztai közösség maradványait mint kutatható lokalitást még megtaláltam. A szántási zsidóság esetében egy kivétellel minden mesélő elköltözött a városból, így esetükben egy végleg felbomlott közösségről beszélhetünk, ezért a reflexiók csak az interjúhelyzeteket érintik.

# EGY IDŐBEN FOLYTONOSABB ÉLETVILÁG INTERPRETÁLÁSA

## *Empirikus eredmények (összefoglalás)*

Nekeresd a tizenöt éves háborúban (1591/1593–1606) teljesen elpusztult, és faluként már nem épült újjá. Pusztaként 1650-ben került a Zichy család kezébe, de 1702-ig lakatlan volt. Nagyjából a 18. század végéig legelőgazdálkodás folyt a környéken, majd az uradalom a 19. században fokozatosan áttért az intenzív mezőgazdasági művelésre. Nekeresden a 19. század második felétől folyamatosan 300-350 fő élt. A két világháború közötti időszakban mintegy 2536 kat. holdas birtokon gazdálkodott „az uraság”; a gabonatermelés mellett jelentős volt az állattenyésztés is (Farkas 1989). Az 1945-ös földosztásban 86 szegődményes iparos és uradalmi cseléd jutott földhöz Nekeresden. 1949-től a környéken folyamatosan alakultak a kisebb állami gazdaságok; 1951–56 között a foglalkoztatottak száma 150 főről 550-re emelkedett, ekkorra már 3484 hold szántó és 560 hold rét tartozott hozzá. 1953-ban az állami gazdaság központja Nekeresdre, az egykori kastélyba költözött. 1958-ban élüzem lett, 1964-re majdnem 9000 hold területen működött az állami gazdaság (Orsovai 1974). 1976-ban a Nekeresdi Állami Gazdaság beolvadt egy mezőgazdasági kombinátba. Ma a jogutód több mint 9000 hektáron gazdálkodik; gabonatermesztésre és vetőmag-előállításra specializálódott. Élőmunkaigénye a külterjes gazdálkodás és a szinte teljes gépesítettség miatt csekély.

Az uradalmi cselédek életlehetőségeit egyrészt a földesúrtól való feudalisztikus, patriarchális jellegű függés<sup>43</sup>, másrészt az egy évre vi-

<sup>43</sup> A feudalisztikus függés mindenekelőtt azt jelenti, hogy a mezőgazdasági cselédet az 1876. és 1907. évi cselédtörvény értelmében nemcsak munkaviszony, hanem hatalmi viszony, patriarchális jellegű személyi függés is fűzi munkaadójához (Gyáni–Kövér 2004).

szonylagos létbiztonságot nyújtó beszegődés szabta meg. (Gyáni-Kövér 2004). A pusztán élő uradalmi cselédek bizonyos tekintetben bér munkásoknak tekinthetők, akik egy kapitalizált mezőgazdasági üzemszervezetben dolgoztak (Tamáska 2013). Létfenntartásuk ugyanakkor a túlnyomórészt természetbeni juttatásokból álló konvenció miatt sokkal inkább a mezőgazdasági életformához, benne a hagyományos, önellátásra törekvő „szükségletfedezeti üzemhez” (Kovács 1935, Gyáni-Kövér 2004) kötődött. A cselédeket a puszták közötti vándorlás ellenére is a munkahely és a lakóhely egységében megragadható sajátos, zárt életforma, amelyben – a hagyományos keretek között – a közösség életének minden szegmensét (a település gazdasági és társadalmi viszonyait, a munkaszervezetet és a belső tagozódást, a megélhetést, az időbeosztást, a családnagyságot) a mezőgazdaság határozta meg (Varga 1991). A munkahely és a lakóhely összefonódása sajátos ambivalenciát teremtett: egyfelől az uradalom által biztosított megélhetés és cselédlakás a helyhez és a hagyományos mezőgazdasági életformához kötötte a pusztaiakat, miközben az éves beszegődés, valamint az uradalmak kapitalizálódása, ingadozó munkaerőigénye kiszolgáltatót, vándorlásra ítélt bér munkássá is tette őket (Tamáska 2013). A túlnyomórészt természetbeni juttatásokból álló konvenció mintegy konzerválta az agráriumhoz kötődő életmódot, míg a kevés készpénz megnehezítette a felhalmozást és az életmódváltást.

## Térhasználat és miliók

A puszta többszörösen összetett és polarizált tér, ahol nagybirtokosok és gazdasági cselédek éltek egymás mellett, s ahol ennek megfelelően a térhasználat messzemenően szabályozott volt. A Szántás központjától tíz-tizenkét kilométerre fekvő Nekeresdpuszta jól elkülöníthető térbeli egységekből áll; a kastélyhoz egy kis emelkedő visz fel, ami a grófi családot egykoron térben is elválasztotta a cselédektől, és a társadalmi távolságot is megjelenítette. Bár a mezőgazdasági cselédeket és az ugyancsak az uraság szolgálatában álló szegődményes iparosokat „nyílt szakadék” (Gyáni-Kövér 2004: 327) választotta el egymástól, az összezárttság és az egymásra utaltság szolidaritást is teremtett (Pusztainé Madar 1982, Gyáni-Kövér 2004, Illyés 2005

[1936]). A belső hierarchiát az egymástól térben és valamelyest társadalmilag is elkülönülő lakószigetek, jellegzetes miliók (a kastély, a mesteremberek „különálló házai”, a vezető rétegnek épült új sor, a hosszú cselédházak, a távolabb eső külmajorok) is leképezték, miközben sajátos átmeneti (azaz közösen használt) terek is kialakultak.

A kastélytól nem messze álló „mosóház” és a vele szomszédos iskola és kápolna térben elkülönült mind a kastélytól, mind a tulajdonképpeni pusztától. A háború előtt és után is „*kiemelt övezet*” maradt, mivel előbb a belső cselédeknek és a szegődményes iparosoknak, később a szakmunkásoknak adott otthont. A kiemeltség nemcsak az ott lakók relatív jólétében, lakásaik magasabb komfortfokozatában nyilvánult meg, hanem ezek „*különállásában*” is. Ez egyszerre utal arra, hogy ezek – a közös konyhás cselédházakkal ellentétben – a magánélet színtereként működtek, valamint arra, hogy lakóik sajátos, belső szabályrendszerükkel is megkülönböztették magukat a „*nagyházban*” élő pusztaiaktól. A lakásaik pusztaszerte híres tisztaságára és a békés családi életükre egyaránt kényszerítően ügyeltek, amit a közelben élő apácák közösségi emlékezetben megőrzött elvárásai, valamint a közös konyhás cselédházak hangos konfliktusokkal tarkított mindennapjaiknak kontrasztja is táplált. Az 1950-es években a gépműhely környékén lakó szakmunkások is hasonló miliót alkottak, a két lakósziget között gyakorlatilag nem volt társadalmi távolság.

A „*fént*” (a kastély és környéke) és a „*lent*” (a cselédházak, „*a nagyház*”) mint a pusztai társadalom térben is kivehető két pólusa az „állami gazdaság idejében” is továbbélt. A külmajorokból bejáró „*tanyasiak*” pusztaiabbak voltak a pusztaiaknál. A térbeli-társadalmi tagozódás alján a „*cselédvilág*” summásai és az idénymunkások álltak, hiszen nekik még állandó hely sem jutott a pusztában. Alattuk már csak az átutazók és az elbocsátott „vándormadarak” álltak. Ők a cselédvilággal „*megelégedetlenek*”, „*akik nem férkőztek*” (azaz nem férnek össze), akik nem tudtak vagy nem voltak hajlandók dolgozni. Az erkölcsi vétségekért elbocsátott cselédek megítélésében nem is annyira a morális fensőbbség érzete állt; inkább az állandó lakhelyet és minimális létbiztonságot nyújtó beszegődés és a teljes bizonytalanság kontrasztja táplálta a vándorlók lenézését.

## Cselédek és urak

Az urak és a cselédek emlékezetének alapmotívuma, hogy az uralom eredete és legitimitása nem merül fel kérdésként, az uralom természetes. Az egykori cselédek visszaemlékezéseinek visszatérő toposza, hogy a grófi világ „jó világ” volt, amelyben kiszámítható rend és biztonság, napi betevő és gondoskodás járt a megbízható, dolgos cselédnek. E szerepviszonyban az urak egy biztonságot nyújtó társadalmi rend attribútumai, miközben úr és cseléd egymást kölcsönösen fel-tételező szereprendszert alkot. E viszony bizonyos szolgáltatások és ellenszolgáltatások cseréjén alapul, fenntartásában az úr is érdekelt fél: *megbecsüli* a megbízható cselédet, miközben a cseléd „*megbecsüli magát*”, azaz betartja a szabályokat. Megbecsült ember a pusztában azonban csak az lehetett, aki tudott és hajlandó volt dolgozni. Ugyanakkor a becsület egy olyan úr és cseléd mivolttól függetleníthető presztízsrendszer, ahol a cseléd is fölébe kerülhetett urának, túl tudott rajta tenni „a becsület dolgában”, miközben az úr is rászorult a cselédek becsületességére (kitartó munkavégzésére, megbízhatóságára, a tulajdon tisztelésére).

A cselédlét a legtöbbször öntudatlanul asszociált attribútuma a tudás- és kompetenciahiány: a nekeresdpusztaiak makacsul ismételték a beszélgetések alatt, hogy ők nem tudnak sokat, és a pusztán nincs semmi érdekes. Ez a viselkedés nemcsak az idegennek kijáró elhárító mechanizmus része. Jóllehet az interjú tapasztalatokból kiindulva a cselédlét felfogható a jelentéktelenség bensővé tett tudataként, a kollektív emlékezetből rendre előbukkantak olyan történetek, amelyek a sokszor esetlennek, gyámoltalannak tűnő cselédek rátermettségét bizonyították. A kiszolgáltatottság és a talpraesettség azonban nem zárja ki egymást, csupán a cselédlét két oldalát, az urakkal szembeni és az urak háta mögötti viselkedést világítja meg. Egyfelől a túlélés alapvető feltétele a hétköznapiak hallgatag, néma ellenállása, például a munka lassítása (Illyés 2005 [1936]). Másfelől a széles körben ismert tréfák és adomák árnyalják a látszólag végletes kiszolgáltatottságot. A csalafintaságok, az „egyszeri” ember furfangját őrző adomák azokat a pillanatokot vésik a közösség emlékezetébe, amikor az egyébként tanulatlan, alávetett cseléd néhány pillanatra az úr fölé kerül. Ilyenek például a lopást „szerzéseként” eufemizáló történetek és az ehhez kapcsolódó fortélyok, a fennálló rendet egy pil-



lanatra kifaragó adomák és szóviccek. Ezek azonban – a cselédek belső hierarchiáját, „rangsorát” is beleértve – jobbra a cselédemlékezet nem nyilvános részéhez tartoznak, egyfelől a nyílt lopás tilalma és szankciói miatt, másfelől mert nem illenek a dolgos, megbecsült cseléd toposzába. Még nehezebben megoszthatók a kiszolgáltatottsághoz, a testi fenyegetéshez vagy a szexuális visszaélésekhez tapadó emlékek.

Az urak létének folytonosságán alapuló mentalitást a korszakok között észlelt párhuzamosság táplálja, amit a régi cselédek és az állami gazdaság dolgozói, valamint az urak és a vezetők közötti analógia is visszatükröz. Miközben a politikai váltás társadalmi felemelkedést ígért az „úri világ” megszüntetésével, az állami gazdaság új vezetőket hozott a pusztára, ezzel megerősítette, egyszersmind újratermelte a korábbi társadalmi hierarchiát. Mindez visszaigazolta a cselédek élettapasztalatát, miszerint mindig lesz fölöttük valaki, „aki *parancsol*”, miközben ők a helyükön maradnak. A pusztaiak szemében így a világ alapvetően nem változott: az „új rendszerben” is ugyanott éltek, ugyanolyan mezőgazdasági munkát végeztek. A társadalmi helyzet és a mezőgazdasági (bér)munkás életmód viszonylagos változatlan-ságából következően a visszaemlékezéseket a korszakok közötti párhuzamok és analógiák szervezik, és ezért válthatott hangsúlyosabbá az időbeli folytonosság, mint a szocialista ideológia által nyomatékosított társadalmi változás.

## *Változás és változatlanság Nekeresdpusztán*

### *A háború mint „felforgatott világ”*

A II. világháború a nekeresdpusztaiak időérzékelésében is sarkalatos esemény. A *cselédvilág* és „*az állami gazdaság ideje*” ehhez képest határozódik meg, miközben a háború „*felforgatott világként*” reprezentálódik az elbeszélésekben. A totális háború ebben a térbeli-társadalmi zárványban a történelmi okok és következmények híján a rendet felforgató rendkívüliként értelmeződik, miként a holokauszt is egy megjegyezhetetlen nevű borzalom maradt a pusztán, egy a háború többi borzalma közül a bombázók és a menekülés mellett.

„Nagyon bonyodalmas, nagyon rettenetes vót. Fölforgatott világ volt. Egy ember, aki csiná:ta az egészet, a Hitlerről is hallottak, biztos. Lángba, vérbe, nyomorúságba, abba döntötte majdnem fél Európát. (4) Biztos hallottak, meg hallanak az iskolába, minek is mondják, hola...? (1) Nem tudom kimondani, pedig annyiszor elmondják.. minek nevezik ezt a zsidó gettót, ami vót? (2) Hmm.. elgázosították őket. (3) Itt Magyarországon is összeszedték a zsidókat. Sok minden borzalom megtörtént a háború alatt. Bizony. (5)” (Magdolna)

A háború, a front mozgása a pusztán nemcsak krízist, hanem életveszéllyel járó helyzeteket is hozott; következésképpen hiba lenne lebecsülni vagy normalizálni a pusztaiak háborús tapasztalatait. Azonban a történetrészletek rendre egyfajta ismétlődést, rutinszerűséget írnak le még a rendkívüli körülmények közepette is. A kenyérsütés például még az ostromgyűrűben sem maradhatott el. Az egyik legidősebb nekeresdi, Teréz hadifogságból hazatért testvére „*jól is nézett ki, mikor hazagyütt*”, mert az otthonról jól ismert nélkülözés, szűkösség és a „kényelmetlenül élés” (Erdei, idézi Gyáni–Kövér 2004: 333) megtanította vele, hogyan kell „*megfogni*” az ételt, amivel „üzérkedni” tudott. Teréz visszaemlékezésében az orosz katonák – bár kihajtották a civil lakosságot éjjel a frontvonalba hadászati munkára –, mégis enni adtak a pusztaiaknak. Ezt ők a gondoskodás gesztusaként értékelték, ennek mélyén ugyanis az az elvárás rejtőzik, ami végső soron a grófi idők legitimitását adta, hiszen akkor még a summások is kaptak *rendesen* enni.

A két legidősebb pusztai nő, Teréz és Magdolna elbeszélésében tapintatosan kerüli a háborús nemi erőszak *lehetőségét*. Az erőszakot kilúgozó, eufemizáló kifejezéseik, mint például a „*szemtelenkedés*”, „*valakit megkapni*”, utalhat a szexuális kihasználás előfordulására, azaz arra, hogy ez része lehetett a cselédek tapasztalati terének. De az sem hagyható figyelmen kívül, hogy esetleg ezek olyan „fedőemlékek”, amelyekre vissza *lehet* emlékezni, amelyek a kimondatlan, traumatikus tapasztalatok (akár a nemi erőszak) *helyett* reprezentálódnak (Rosenthal 1994). (➤ Ez a kérdés felmerül *A szántási zsidó életvilág összeomlása, A cselédemlékezet és a kollektív trauma*, valamint *A traumatikus és a nosztalgikus emlékezet* című fejezetben is.)

A visszaemlékezésekből és történetmorzsákból úgy tűnik, hogy a túlélésben, a napi szintű alkalmazkodásban a cselédek sikeresek vol-

tak, mégis a háború számukra az a „*felforgatott világ*”, ami kibillenti, bizonytalan időre érvényteleníti a korábban mozdíthatatlan társadalmi *rendet*. A rendkívüli időkben az urak elmenekültek a pusztáról, hiányukhoz a biztonság és a kiszámíthatóság megszűnése tapad. A háború kizökkent rendje a szabályok érvényességét is kikezdte. Magdolna két másik fiatal lánnyal (akik feltehetően belső cselédként bejáratosak voltak a kastélyba) felment a kastélyhoz, ahonnan finom úri ruhákat és könyveket vitt haza. A „*szedegetésként*” említett tevékenység a pusztán bevett „*szerzéshez*” hasonlóan eufemizálja a lopást, ugyanakkor az urak távollétében a nyílt lopás tilalma is másként értelmeződhetett. A nagymamám szerint a háború után elkezdődött a gazdátlan építőanyagok, bútorok, személyes holmik „zabrálása”.

*„...[a régi uradalmi épületeket] csak hagyták elkallódni. Meg hát, ha valakinek valamire szüksége volt, a módosabbja, akik, hát, el akartak onnan költözni, azt, amit lehet elmozdítottak, elvittek, szóval, volt ilyen zabrálás. (1) Tehát a bútorokat is, meg egyéb értéktárgyakat.”*

A háború azért reprezentálódik a pusztaiak elbeszélésében „*felforgatott világként*”, mert két társadalmi rend, a régi („*úri*”, „*grófi*”) és az új világ („*az állami gazdaság ideje*”) közé ékelődik. Jelentőségét fokozza, hogy időben összefolyik a rend nélküli, zavaros koalíciós időszakkal, melyről csak homályos emlékek élnek: egyedül a földosztás sejlik fel az egyéni emlékezetekben. Ez bár minden pusztai élettörténetben szerepel, nem feltétlenül írta felül az urak törvényszerű visszatérésére vonatkozó várakozásokat (vö. Mátyus–Tausz 1984). Mivel csupán egy a cselédek számára bizonytalan kimenetelű, átmeneti időszakot jelentett, könnyen csapódik az emlékezetben a háború zűrzavaros időszakához. A koalíciós időszak csak néhány elbeszélésben tűnik fel, de itt sem a politikatörténetbe vagy történelmi folyamatokba ágyazottan, hanem abból a hétköznapi, gyakorlatorientált szempontból, ahogyan a történelmi változások értelmet nyernek a pusztában. Ezt sűríti a „*maszekvilág*” és az „*egyéni világ*” elnevezés:

*„Mer ugye, hát akkor ki\* őő.. mérték a földeket, és akkor őő.. mindenkinek megvolt a földje, és abba dolgozott. Azt’ hát azér’ mondom, hogy egyéni [világ], hát hogy mindenki maga gazdálkodott. Negyven\* hát, ez a.. negyvenhatba osztották ki a fő:deket, szerintem. (2) ’45-be ót*

*a háború, '46.. '46–47 tavaszán, amikor mindenkinek kimérték a földet.  
(1) Hát nekünk tizenhét hold föld volt mérve (5). (Zsuzsanna)*

## A mezőgazdaság kollektivizálása – akiknek nincs mit veszíteniük

A volt uradalmi cselédek („újgazdák”) az önálló gazdálkodással járó terheket, főként a pénzbeli adóterheket nehezen viselték (Nagy 2013, Závada 2006 [1986]). Szaktudás, előrelátás, kalkuláció, gépek és igavonó állatok híján az egyéni termelés akadályokba ütközött, így a pusztán felvett élettörténetek nem sokat időznek annál a ténynél, hogy földosztás lett<sup>44</sup>. A földek *visszavételét* (azaz a későbbi kollektivizálást) is meglehetősen természetességgel vették tudomásul (illetve mesélték).

*„... [a háború után] ilyen földosztás lett. (1) [sóhajt] Egy darabig a földet köllött dolgoznunk, hogy megéljünk. De nem é:tünk meg jóformán belüle, mer'.. nagyon-nagyon magas vót az adó. Adóztunk. És azt mondhatjuk, hogy majdnem mind a semmiér' dó:goztunk. Aztán akkor, hmm [halkan] lett az állami gazdaság Nekeresdbül, meg vót\* [a szomszédos] puszta lett (1) téesz. Így mondták, az egyik az vót [téesz], az állami gazdaság lett Nekeresd.” (Magdolna)*

Ez a fordulat arról árulkodik, hogy a nagybirtok léte mennyire természetes a pusztaiak szemében. Ezzel szemben az erőszakos kollektivizálás elhallgatott, kollektív traumaként értelmezhető a birtokos paraszti rétegekben, ahol főként a megfélemlítés akadályozta a sérelmek kollektív reprezentálását (Ö. Kovács 2012a, 2012b). Ugyanakkor a parasztság megfosztása a saját földjétől nemcsak a megélhetését veszélyeztette, hanem megszüntette a mindennapi életének kereteit és feltételeit, érvénytelenítette életvilágát. A radikális életformaváltással járó kényszerű elvándorlás és a parasztság „önfelszámolása” (Márkus 1971, 1979, 1991) voltaképpen traumatikus tünet, amely az idősebb generáció alkalmazkodásképtelenségére utal. Ezekből a reakciókból kollektív traumanarratíva nélkül is kiolvasható a kulturális cezúra:

<sup>44</sup> Hasonló emlékeket tár fel Tausz Katalin szociográfiája is (Mátyus–Tausz 1984).

a mindennapi élet folytathatatlansága és az újrakezdés lehetetlensége. (➤ Ezt a kérdést tárgyalja elméleti szempontból *A kollektív trauma mint az életvilág összeomlása* című fejezet.)

A háborúban bevezetett és a kiépülő diktatúrában is fenntartott beszolgáltatási kötelezettség, a pénzben fizetett adóterhek (földadó) a módos parasztgazdaságokat is ellehetetlenítették (Závada 2006 [1986]), az újgazdák többsége sok helyütt napszámosmunkára kényszerült. Jóllehet a kuláktalanítás elsősorban nem az újgazdák megfélemlítésére irányult, hiszen a hatalom az agrárproletariátusra szövetségesként tekintett (Nagy 2013), a növekvő beszolgáltatási terhek és a kiismerhetetlen paraméterek közötti lavírozás őket is szorongatta. Nem meglepő, hogy a földhöz kevésbé kötődő volt uradalmi cselédeknek a mezőgazdaság kollektivizálása kiutat kínált. A történetek túlnyomó többségében ez a megkönnyebbülést, a boldogulást jelenti: a pusztai visszaemlékezők egyöntetűen úgy emlékeznek, hogy az állami gazdaság kiépülése után „*jobb lett*”. Ez egyfelől az önálló gazdálkodói lét-hez viszonyítva kedvezőbb élelmezést és életkörülményeket jelentett, másfelől a visszatérést egy már ismert, a nehézségei ellenére is kiszámítható életformába. (Másképpen fogalmazva a cselédéletvilágot konstituáló értelem-összefüggések és hétköznapi rutinok átemelhetősége a folytonosság észlelésének záloga.)

Az egykoron uradalmi cselédként dolgozó Teréz élettörténetét különös kettős lojalitás szövi át: mind a grófi időkét, mind „*az állami gazdaság idejét*” nosztalgiával emlegeti, de még a kommunista diktatúra időszakával is elnéző:

*„Úgyhogy ez, ez, ez olyan egy nagyon jó pusztá vót, itt úgy szeretett a nép lenni, hogy hogy az nem igaz. Mer’ megfizették a népet, dógózott, de megfizették. Természetes, hogy háború után, – mer’ sok azt mondja, hogy rohad meg vóna a Rákosi. Igen ám, de akkor mi maradt? A németek fő: robbogatták a hidakat, a gyárat, otthunainkat, mindent tönkretettek. Hát azt mind fő’ köllött építeni. De miből? Egy kicsit meg köllött fogni, hogy valami legyen! Persze, hogy az az öt-hat év szoros vót. Na, aztán má’, a forradalom után má’, enyhült a helyzet egy kicsit. Aztán má’ mikor a Kádár lett – bár élne! Az lenne még most is [hatalmon].” (Teréz)*

Teréz egyszerre lojális „*az ő grófjukhoz*” és Kádárhoz. Élettörténetének és gondolkodásmódjának sajátos dinamikáját a változások elfo-

gadása és az alkalmazkodás adja. Ebből a nézőpontból érthető meg az első látásra ellentmondásos kettős lojalitás, amelynek kulcsa, hogy mindkét társadalmi rend rendkívül alacsony színvonalú, ám kiszámítható életfeltételeket biztosít a már ismert kereteken belül.

*„Megadott a gróf mindent. Az már gonosz lelkű, aki azt tunná mondani, hogy nem igaz, mer’ így vót. Ez így vót! Ennek a Jóisten a tanúja, hogy ez így vót, ahogy e:mondom. Mit hazudjak? Ez az igazság. (1) Ez az igazság (3)”. (Teréz)*

## Változások a közvetlen környezetben és az életmódban

A korszakok közötti szerepfolytonosság megtalálásával az egykori uradalmi cselédek és leszármazottaik számára könnyen felismerhetővé válnak a régi és új rend közötti hasonlóságok. Az úri világ és az állami gazdaság közötti strukturális vagy szerepanalógiák konstitutív eleme az a felismerés, hogy társadalmi helyzetük és életmódjuk jószerevével teljesen változatlan maradt az idők folyamán. A változatlanság benyomását tovább erősíti, hogy a pusztai idő bizonyos elemeiben inkább cirkuláris, hiszen az érzékelését meghatározza a természet ciklikus változása és a hozzá kapcsolódó mezőgazdasági munkák, illetve az állattenyésztéssel járó mindennapos elfoglaltság.

A legtöbb visszaemlékező csekély történelmi tudatosságról tett tanúbizonyságot. A pusztai változások nem politikai-ideológiai keretekben, hanem kézzelfogható, a szűkebb környezetben lemérhető változásokban értelmeződnek. Ebben a sajátos pragmatizmusban visszatükröződik a történelem alatti helyzetük. Szemükben a szocializmus *„tisztára olyan vót, mint a cselédvilág”* (Magdolna), mivel az néhány civilizációs vívmányon kívül (vezetékes ivóvíz, áram, bolt, televízió, relatív élelmiszerbőség) nem hozott igazi változást a nekeresdpusztaiak életébe. A háború előtt és a háború után született pusztai generációk szinte ugyanúgy töltötték szabad idejüket (pecázás, tollfosztás, bálók, avagy *„cuhárék”*). Az élettörténetekben a mezőgazdaság gépesítésével járó változások valószínűleg azért hangsúlyosak, mert elhelyezhetők a meglévő életrendben, ám a munka megkönnyítésével közvetlenül érzékelhető változásokat jelentettek.

A pusztai vizsgálódásaim során a rendszerváltás kifejezést csak a pusztáról kiemelkedett Ferenc használta, ezenkívül csak egyszer hangzott el. Helyette olyan szófordulatok körvonalazzák az eseményt, mint a „szétbarmútak mindent” vagy „megszűnt az állami gazdaság”, melyek végső soron egy érvényes rend (világ) megszűnésére utalnak: „De aztán mikor szétromoszták a pusztát ’89-be, hogy vót ez a, hogy mondjam, hogy vót ez a változás.” (Teréz) A pusztai mindennapokban a rendszerváltás voltaképpen a munkanélküliségben és a privatizációban, a magánterületek megszorodásában, azaz a növekvő társadalmi és térbeli kizáródás élményében és a relatív deklasszációban érhető tetten.

### A változások mérlege: munkás? paraszt? utóparaszt?

Bár a cselédek voltaképpen bér munkások voltak egy kapitalizált mezőgazdasági nagyüzemben (Tamáska 2013), a konvenciók földekre alapozott „szükségletfedezeti üzemben” (Kovács 1935, Gyáni–Kövér 2004) minden családtagnak ki kell vennie a részét a munkából. Ugyanakkor a későbbiekben az állami gazdaság által biztosított illetményföldön végzett munkák legfeljebb az önellátást szolgálták, s a visszaemlékezésekből az is kiderül, hogy ennek a jelentősége fokozatosan csökkent a pusztában. Következésképpen az egykori uradalmi cselédek és az állami gazdaság dolgozóinak életmódja között nem csak folytonosság mutatkozik. A korszakváltást egyfelől ki- és beköltözések kísérték, az elköltözés már-már presztízsjelzővé vált. (Olyanokról is hallottam, akik inkább rosszabb házba költöztek a pusztáról, csak hogy szabaduljanak.) Az elköltözők dolgozóként továbbra is kötődtek a nagyüzemhez, miközben életmódjuk több paraszti vonást (orientációt) mutat. A saját porta és kert fölött érzett öröm ugyanis leginkább a paraszti életmód után vágyó pusztai lét paramétereinek között tűnik igazán sikernek. Az önellátó (még inkább az árutermelő) paraszti lét azonban csak minta, amely legfeljebb az önellátásra törekvésben és az étel-miszer-felhalmozás örömeiben csúcsosodik ki. Nem véletlen, hogy az elköltözőkkel készített interjúk az utóparaszti háztípusnak tekinthető kockaházak udvarán és a paraszti munkák jellegzetes helyszínén, a nyári konyhákban készültek (ld. Tamáska 2008, 2011). Ezek a vonások árnyalják a sikeres pusztaiak kettős

(munkásparaszt, parasztmunkás) életmódját, amely azonban csak néhány elemében emlékeztet az utóparaszti életmódra. Valójában a kiemelkedők sem váltak paraszttá, s nem folytattak a klasszikus értelemben vett bér munkás életmódot sem. A családok a konyhakertben nem folytattak árutermelést: az állattartás vagy a növénytermesztés volumene nem nőtt túl a családi fogyasztás keretein, legfeljebb alkalmanként tojás és szárnyas eladásáról lehetett hallani, az 50-es évek élelmiszerhiányára vonatkoztatva (vö. Márkus 1979, 1991). Ugyanakkor a cselédsorból történő kilépés szimbolikus jelképének számító saját ház kertjében megtermelt javak, a feleség otthoni munkavégzése és a férj bér munkaviszonya sajátos elegyét adják a bér munkás és a paraszti orientációknak.

A pusztán maradók életmódját egyfajta proletarizálódás (bér munkaviszony, a dolgozói tulajdonrész, illetve a kárpótláskor visszakapott föld eladása) jellemezte. Egy részüket a folyamatos üzemszervezeti átalakítások, többségüket a rendszerváltás táján bizonytalanná váló munkahely készítette költözésre. A bennragadók ma a nyugdíjuktól vegetáló vagy a pusztára visszatérő jobb módú nyugdíjasok, valamint a munkaerőpiacról kiszoruló tartós munkanélküliek és rokkantnyugdíjasok, miközben az újonnan érkező fiatal beköltözők egyre szegényebbek és elesettebbek. Egy részüknek sikerül beosztással megteremteni a napi betevőt, de jártam olyan családnál is, ahol az éhség – akárcsak a legnehezebb pusztai időkben – újra gyakori vendég.



# AZ EGYÉNI ÉS KOLLEKTÍV EMLÉKEZETEK MINTÁZATAI

## *A cselédemlékezet és a kollektív trauma*

Pusztai vizsgálódásaim felvetették azt a kérdést, hogy értelmezhető-e a földosztás utáni kollektivizálási hullámok a volt uradalmi cselédek esetében kollektív traumaként. Utalhat-e traumára az események reprezentálásának hiánya vagy a hallgatás? Míg a földosztás minden visszaemlékezésben szerepelt, „a földek visszavételéről” is meglehetősen természetességgel nyilatkoztak a nekeresdiek. Ugyancsak kérdés, hogy miért maradtak ki gyakran az egyéni megpróbáltatások, potenciális traumatizáló élmények az élettörténetekből, és mit jelenthet az, hogy a legidősebb pusztaiak „a világba való beleilleszkedés” kényszerét hangsúlyozták. A kérdés úgy is felvethető, hogy miként értelmezhetőek a traumatikus *tünetek* két egymástól erősen eltérő életvilágban.

Egy korábbi fejezetben a kollektív traumát az életvilág összeomlásával, azaz a teljes kulturális és társadalmi dezorientációval azonosítottam, amely arra sarkallja az egyént, hogy önazonosságát egy újraértelmezett élettörténettel próbálja helyreállítani. (► Ld. *A kollektív trauma mint az életvilág összeomlása*, valamint *A traumatikus és a nosztalgikus emlékezet* című fejezetet.) Annak megválaszolásához, miszerint értelmezhető-e az uradalmi cselédek életvilágát érintő történelmi-társadalmi változások kollektív traumaként, az alábbi kérdéseket kell tisztázni: összeomlott-e az életvilág? A traumára adott egyéni és kollektív reakciók inkább modern vagy tradicionális válaszokat körvonalaznak? Miként értelmezhető a traumatikus vonások hiánya, és mire irányul az értelemkeresés?

## Erőszak és értelmezhetőség

A traumatikus élmény magva egyéni és társadalmi szinten is a váratlanságban és az elképzelhetetlenségben, azaz a tapasztalati térbe és a várakozási horizontba illeszthetetlenségben van (Koselleck 2003). Bármennyire is erőszakosak a múltbeli események, döntő kérdés, hogy az mennyire illeszthető a hétköznapi élet keretei közé, mennyire elfogadható a megtörténte (Gyáni 2010). Azonban még e keretek között is különbséget kell tennünk kritikus és katasztrofális történelmi tapasztalat között (Rüsen 2004). A trauma fogalmi devalválódása ellen Greenspan és szerzőtársai tartalmi szűkítést és pontosítást sürgetnek: a trauma a valóságban történő rémálom, a teljes kiszolgáltatottság és a küszöbön álló megsemmisülés tudata, amelyet a bénultság és a tehetetlenség érzése kísér. A halál vagy a haldoklás közelsége, amely akkor is pusztító, ha valaki mégis túléli (Greenspan et al. 2014). „Soha túl nem élt túlélésem” – fogalmazta meg Kertész Imre (Kertész 2003: 155).

A 20. század tömegével termelte ki azokat a helyzeteket (a harc-terektől a koncentrációs táborokig, a megszállt otthonoktól a vallatószobákig), amelyek az erőszak elképzelhetetlenül destruktív élményeivel szembesítették az egyéneket. Jóllehet a szervezett erőszak tobzódása egyesek szerint a 20. század megkülönböztető specifikuma, a feldolgozhatatlanságot nemcsak az erőszak kiterjedtsége és féktelensége, hanem a tapasztalati térbe illeszthetetlensége is fokozza. Ugyanis mindez egy hosszú, az erőszakot és az erőszaknak való közvetlen kitettséget mind jobban mérséklő civilizációs folyamat közben következett be (Gyáni 2010), miközben a családon belüli erőszak meglehetősen elterjedt (női) tapasztalata jobbára rejtve maradt (Herman 2011). Bár le kell szögezni, hogy az erőszak teoretizálására tett kísérletek meglehetősen kétarcúak – mivel jó eséllyel erőszakmentes környezetben íródnak, és szinte elkerülhetetlenül naturalizálják vagy esztétizálják az erőszakot (Kovács 2014) –, egyes történeti antropológiai kutatások arra utalnak, hogy a tömeges erőszak a múltban „normális” reakciónak is minősülhetett (Davis 2001 [1975]).

A cselédlét tapasztalata egyfajta „strukturális traumatizáltságot”<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Heller Ágnes a strukturális traumatizáltság alatt olyan traumákat ért, amiket az emberi nem minden tagja elkerülhetetlenül átél élete során (pl. születés) (Hel-

(Heller 2006) sejtet abban az értelemben, hogy a társadalmi helyzetükből fakadó kiszolgáltatottság, az elnyomás és a fegyelmezés a tapasztalati terük része volt (vagy mint fenyegető lehetőség fennállt). „*Rettenetes volt mindig*” – mondja szinte magának Magdolna, miközben „*a gróf ideje*” határozottan jó világként él az emlékezetében. Illyés elejtett utalásai a mindennapos feszültségről, a hirtelen kirobbanó haragról a strukturális traumatizáltság nyomaira utalnak, és a frusztráció-agresszió hipotézis keretei között is értelmezhetők (Miller 1941). „*Ás a lélek*», vagyis »ideges vagyok«, sehol nem hallottam annyit, mint közöttük” (Illyés 2005 [1936]: 220). Az erőszak tapasztalata és ennek szubjektív megélése veti fel a legélesebben a trauma értelmezésének kérdését. Azaz traumaként értelmezhető-e utólag olyan a pusztai környezetben általános élmények, amelyeket a tradíció által szentesített magatartásmód eleve értelmez?

„Cseléd szájából hallottam, hogy régente, az ő gyermekkorában a vadászatnál a sorba állított hajtókat úgy indították meg, hogy a két szélőre ráhúztak egy-egy alaposat. »Ebből értett a banda!« – mondta nevetve az előadó, harsány kacajra ragadva hallgatóit is. A munka megindítására vagy ütemének gyorsítására is szokásos volt ez a módszer” (Illyés 2005 [1936]: 117).

A tapasztalati teret és a várakozási horizontot megvizsgálva az állami gazdaság megalakulása és a pusztaiak betagozódása a kollektivizált mezőgazdaságba nem volt értelmezhetetlen tapasztalat az egykori uradalmi cselédeknek, azaz nem jelentette korábbi életmódjuk, életviláguk összeomlását. A mezőgazdasági nagyüzemi struktúra újbóli kiépülése nem érvénytelenítette, inkább megerősítette a korábbi kollektív tapasztalatokat és közösségi tudást. Ezt a helyreállt rend leírására használt szófordulatok (fölosztás *lett*, a földet *visszavették*) jelzik. Bár a kollektivizálás erőszakossága önmagában is traumatizáló, a nekeresdpusztai (üzem)történeti adatok és a visszaemlékezések azt mutatják, hogy a földhöz és az egyéni gazdálkodói léthez kevésbé kötődő volt uradalmi cselédek a birtokos parasztságnál könnyebben és gyorsabban alkalmazkodtak a régi-új helyzethez, ezért korai és

---

ler 2006). Én itt strukturális traumatizáltság alatt a társadalmi struktúrából, a hatalmi viszonyokból és a kiszolgáltatottságból fakadó traumatizáltságot értem.

önkéntes belépésüket feltehetően kevésbé kísérte erőszak. A „mások földjén” (Erdei 1973 [1938]: 150) való munka nem volt idegen az egykori cselédeknek és leszármazottaiknak. Az adaptálódás sikerét a legerősebben a „gróf ideje” és „az állami gazdaság ideje” közötti analógiák jelzik. A két korszak közötti folytonosságot a háború cezúrája ugyan megtöri („*felforgatott világ*”), de ehhez sem kötődik közösségleg vagy egyénileg kidolgozott traumanarratíva. (➤ Ld. a *Változás és változatlanság Nekeresdpusztán* és a pusztai kutatás empirikus eredményeit összefoglaló fejezetet.) A földosztás, az önálló termelés és az egyre növekvő adóterhek (földadó és a beszolgáltatási kötelezettség) nagy kihívásokat jelentettek (Závada 2006 [1986], Nagy 2013). De a megélt nehézségek potenciálisan traumatizáló következményei csak egyszer és csak egy pillanatra villannak fel a bizalmatlan és hallgatag Zsófia emlékeiben: „*Sokan haltak meg a nagy idegeskedésben, ezt hozta ez az új rendszer.*” A kifejtés nélkül álló mondat mögött az önállósággal járó felelősség és a megélhetés miatti aggodalom állnak. A testi tünetekben megjelenő *alkalmazkodásképtelenség* a hallgatás mellett az egyetlen explicit traumatizáltságra utaló tünet a pusztában.

## Tradicionális válaszok

A trauma egy jellegzetesen modern elbeszélést alkot, egyfelől azért, mert előfeltételezi a tudattalant, másfelől azért, mert az a modern individuum reakciója az őt ért erőszakra, s ekképpen a modernitás radikálisan új tapasztalati terével és az egyén megváltozott helyzetével hozható összefüggésbe. A harctéri sebesülések, a modern technika okozta testi és lelki sérülések, a népirtás vagy a szexualitás „létrejöttével” tematizálódó és kifejezhető sérelmek, valamint az ismétlődő családon belüli erőszak a trauma fogalmával új értelmezési keretben tűnnek fel (Erős 2007, Heller 2006, Herman 2011, Márkus 2008).

„»Szexualitás« nem létezett a viktoriánus kor előtt, mondja Foucault. Ugyanebben az értelemben nem volt »trauma« sem. A »trauma« együtt születik a »szexualitással«. Azaz, azokat a jelenségeket, tapasztalatokat, amelyeket manapság a »trauma« neurotikus szindrómája alá rendelünk, azaz e szindrómának megfelelően rendezünk, más

kultúrákban, de a mienkben is, más szindrómákba rendeztek, más történetekbe foglaltak” (Heller 2006: 11–12).

A szenvedések értelmét magyarázó teodíceák, történetek (pl. Jób könyve és a drámairodalom) mellett a trauma „filozófiai ellenstratégiáiként”, azaz a traumára felkészíteni próbáló tanításokként értelmezhetők a sztoikus filozófia tanításai vagy Kant gondolatai a fenséges megtapasztalásáról<sup>46</sup> (Márkus 2008). Miközben egyes művek a kora újkori vallásos közösségek vagy leigázott népek történetét a kulturális cezúra miatt traumaként értelmezik, addig a 16–20. század között bevett gyakorlatként működő angliai „nemzeti istentiszteletek” (Fazekas 2011: 54) éppen a krízist elhárító, racionalizáló funkciójuk miatt érdekesek. Bár felbukkanásuk háborúkhöz, inséges időszakokhoz és természeti csapásokhoz kötődik, úgy tűnik, hogy a bőjtök, a közös imádságok vagy hálaadások a katasztrófával vagy dezorientációval fenyegető helyzetekben a feldolgozást segítették. Kifejezhetővé tették a szenvedést, míg a sorscsapásokat a bűnbánat vallásos (a későbbiekben providenciális) értelmezési keretébe illesztették, voltaképpen racionalizálták a megpróbáltatásokat. Ezért retrospektíve úgy tűnik, hogy ezeket a kollektív megpróbáltatásokat nem kísérték a modern értelemben vett kollektív (kulturális) trauma tünetei (Fazekas 2011).

Ugyanakkor a trauma csak *egy lehetséges* reakció az elszenvedett erőszakra (Greenspan et al. 2014). A fogalmi kiterjesztésnek gátat szab, hogy nem minden erőszak és nem feltétlenül okoz traumát. Az egyéni trauma pszichológiai tüneteinek automatikus kiterjesztését a kollektív szintre a tartalmi-fogalmi kérdéseken túl az is nehezíti, hogy a traumatizáló eseményre adott reakció, a feldolgozás sikeressége erősen függ az egyéni psziché teherbírásától és a társas támogatástól. (► Ld. *A kollektív trauma mint az életvilág összeomlása* című fejezetet.)

Mindez afelé mutat, hogy a pusztaiak a potenciális traumatizáló eseményekre közösségileg kidolgozott, tradicionális válaszokat adnak. A szexuális visszaélés előtt a kútba ugrott lány esete például a mai fogalmaink szerint egyéni traumatizáltságot körvonalaz, de Illyés ki-

<sup>46</sup> Pintér Kant fenséges fogalmából vezeti le a katarzis élményét mint a traumával való találkozás és a feldolgozás egyik lehetséges útját (Pintér 2014).

vételes esetként tárgyalja, mivel nem a közösség által előírt módon reagált az őt ért erőszakra (Illyés 2005 [1936]).

„A lány megszegte a szokást, a dolgok rendes menetét, mert azon ugyan senki sem ütközhetett meg, hogy tegnap épp ezt rendelte magához (...) – a cselédek dolga nem az engedelmesség minden körülmények között? Ezt a lázadást sem ő [a gazdatiszt], sem a cselédek nem érthették meg. Ezért igazán nem kellett volna ilyen dologra vetemedni! A lány azonban azáltal, hogy meghalt, egyszerre egyéniség lett, kivált a közösségből” (Illyés 2005 [1936]: 178–179).

A tradicionális, közösségi reagálásmód részben más fényben tünteti fel a megpróbáltatásokat: az egyénnek nem teljesen egyedül kell ezeket legyűrnie, de el kell viselnie. A sérelmek tematizálása helyett ezért is hangsúlyosabb az idők történeteiben „*a világba való beleilleszkedés*” feladata. A fennálló helyzet kritika nélküli elfogadása egy a kiszolgáltatottság tapasztalatát interiorizáló passzív habitust teremt, az alkalmazkodás ugyanakkor a túlélés záloga.

## A reprezentáció hiánya vagy a trauma hiánya?

A tradíció által előírt viselkedési minták már eleve értelmezettek. (Ezzel az érveléssel találkozhatunk a beavatás kapcsán, melyek sokszor fájdalmas, ám a közösség szemében értelmes és helyénvaló rítusok [Virágh 2011]). (➤ Erre röviden utal *A fogalomhasználat problémái: kollektív és kulturális trauma* című fejezet.) Következésképpen a tradicionális keretek között az egyénre kevesebb értelmezési feladat hárul, mint a modern individuumra a trauma feldolgozásakor. Az idősebb pusztaiak történetei azt sugallják, hogy miérték firtatása helyett a belenyugvás és az alkalmazkodás, az egyéni (élet)történet felépítése helyett a közösségi relációk és hagyomány által szabályozott reakciók építik az önazonosságot. (➤Ld. erről a *Kulturális különbségek* című fejezetet.)

Jóllehet a cselédvilág kollektív emlékezete nem írható le egyszerűen a traumatikus emlékek hiányával. A hallgatás mögött meghúzódó élmények arra utalnak, hogy a pusztaiak a 20. századi változásokat megsejtenedtek. Azaz a traumanarratíva hiánya nem feltétlenül je-

lenti a potenciálisan traumatizáló, fájdalmas események hiányát, ugyanakkor utalhat másféle feldolgozási módokra. A volt uradalmi cselédek és a háború után született generáció tagjai a megpróbáltatásaikra jellemzően nem egyéni, inkább közösségi, tradicionális válaszokat adtak, miközben „modern” stratégiákat, mindenekelőtt az elfojtást is mozgósíthatták. A feldolgozást, túllendülést nem annyira a traumát jellemző *explicit* egyéni értelmezési kényszer (értelemelsajátítás) vezérelte, hanem a korszakok között analógiákat megteremtő, a hétköznapi szokások, cselekvési rutinok, relevanciarendszerek közös pontjait kipuható értelemkeresés. Ez nem közvetlenül a fájdalmas élmények, történelmi tapasztalatok racionalizálására irányult, hanem a világok rendjének mint a kiismerhetőség és az ágencia terepeinek feltérképezésére. Ez az értelemkeresés mintegy öntudatlanul alakította ki a biztonságot nyújtó rendként kifejezett – ugyanakkor utópikussá lúgozott – múltbeli világok iránti kollektív nosztalgiát.

### *A traumatikus és a nosztalgikus emlékezet*

Az egyéni visszaemlékezések összehasonlításának alapja nem a különböző társadalmi csoportok orientációi vagy életmódja, hanem a csoporttagok múlthoz való viszonya és a felbomlott életvilágok emlékezeti integráltsága. Az összehasonlítás arra keresi a választ, hogy milyen tényezők, tudatos és tudattalan felidézési módok, vágyak és félelmek alakítják a holokauszt túlélők és a nekeresdpusztaiak élet-történeteiben kimutatható mintázatokat. Hogyan formálja az egyéni visszaemlékezéseket a holokauszt traumája, és miként alakul a múlt felidézése a kollektíve nem traumatizált – legalábbis közös traumánarratívát nélkülöző – egykori uradalmi cselédek esetében? A két életvilágot konstituáló értelem-összefüggések belső szempontú, interpretatív értelmezése helyett (*elsőfokú know that* – Habermas 1994) a fejezet voltaképpen egy kísérlet annak megválaszolására, hogy miért éppen ilyen formát öltöttek az élettörténetek, és milyen mögöttes struktúrák alakították a múltbeli tapasztalatok felidőzését (*másodfokú know that* – Habermas 1994).

Az alábbi táblázat áttekinti az egyéni emlékezetek összehasonlításának szempontjait:

### 3. táblázat: A traumatikus és a nosztalgikus emlékezet

<i>Az élettörténet</i>	<i>Zsidó származású túlélők</i>	<i>(Volt) uradalmi cselédek /leszármazottak</i>
<i>Struktúra</i>	(húzott) lineáris	mozaikos
<i>Hangsúly</i>	múlt	jelen
<i>Idősíkok</i>	újrarendezett idősíkok	múlt-jelen kontrasztja
<i>Szervezettség</i>	jól felépített dramaturgia	eseménynélküliség, ad hoc történet
<i>Szervező erő</i>	veszteség	hiány
<i>Felidézés alakzata</i>	trauma	nosztalgia
<i>Az egyén szerepe</i>	tudatos „elsajátítás” egyéni feldolgozás	tudattalan vágyódás kollektív tapasztalat

Struktúrájukat megvizsgálva a túlélőtörténetek és a pusztai visszaemlékezések egymás morfológiai inverzeinek tűnnek (lineáris történet – mozaikos felépítés), az időkezelésük azonban közös vonásokat mutat a múlt jelenorientáltságában és az identitást messzemenően alakító (s bizonyos szempontból konzerváló) szerepében. Mindkét emlékezeti mintázatot meghatározza a múlt, azonban ez mást jelent és mást jelenít meg a visszaemlékezők számára: a holokauszt feldolgozása, a trauma az egyént önmagától és a világtól elidegenítő tapasztalata a múlt feldolgozásának és uralhatóságának záloga, miközben a pusztaiak idillként kimerevített múltja identitásuk konstitutív, részben tudattalan eleme. Ugyanakkor fontos észben tartani, hogy a felidézéseket a kulturális különbségek is alakítják. (► Ld. a *Kulturális különbségek* című fejezetet.)

## A traumaelbeszélések struktúrája

A szántási holokauszt túlélők élettörténeti elbeszéléseinek legfőbb jellegzetessége az erősen húzott, lineáris, traumaközpontú történetmesélés. A narratív életútinterjúk a helyi zsidóságra vonatkozó nyitókérdése a mesélőket eleve saját zsidóságuk értelmezése, azaz a holokauszt traumája felé terelte. Általában az etnicitásnarratívák töredékesek, mivel a származástudat (a ricoeuri értelemben vett „ugyan-



azság” [Ricoeur 1999a]) önmagában nem elég a (poszt)modern individuum önazonosságának megteremtéséhez (Kovács 2006). A túlélők esetében azonban az elszenvedett trauma értelmének megtalálása, azaz a trauma elsajátítása eleve összekapcsolódott a származással, ez viszont nem etnicitástörténeteket eredményezett, hanem a traumánarratívákat, mivel az élettörténeteket a feldolgozási kényszer öntötte formába.

A holokausztközpontú felidézés voltaképpen nem is egy történet-té állt össze; a beékelt (feldolgozott) trauma inkább kettős élettörténeteket<sup>47</sup> teremtett: a szenvedéstörténet mind terjedelmében, mind kidolgozottságában uralja az élettörténetet, miközben az előtörténetnek tekinthető gyermekkor és az utótörténet, azaz a visszatérés és az újrakezdés éles dramaturgiai váltással, voltaképpen egy töréssel kapcsolódik a traumatörténethez. A mesélők a gyerekkori emlékeiket viszonylag röviden, tárgyilagosan és általánosan vázolták fel. A távolságtartó attitűd mellett sokszor utaltak a később bekövetkező tragédiára, miközben több esetben a gyerekkorról szóló beszámoló csak arra szűkül, hogy bemutassa a helyet, ahonnan „elvitték őket”. Ezzel szemben a vészorszakhoz, munkaszolgálatához és deportáláshoz kapcsolódó élmények felidézése élénk és részletes, eseményközpontú volt. A háború utáni életesemények leírása újból távolságtartó, tárgyilagos és gyakran röviden tudósító formát öltött.

Az éles váltások egyfelől beékelik a traumaelbeszélést az élettörténetbe, másfelől kibillentik onnan, mivel megakadályozzák, hogy a beékelt történet egészen belesimuljon az élettörténet ívébe, azaz megőrzik és „színre viszik a törést” (Menyhért 2008: 6). „Integrálhatatlanságuk ellenére az ilyen radikális cezúrák sokkalta élesebben rajzolják ki identitásunk vonalait (...) semmint sok, jól narrativizálható esemény” (Pintér 2012: 67).

A beékelt szenvedéstörténet hosszúsága és elaboráltsága a trauma máig tartó feldolgozására utal, aminek az interjúfelvétel<sup>48</sup> is része,

<sup>47</sup> Több holokausztregényre, így például Konrád György *Elutazás és hazatérés* (Konrád 2001) vagy Kertész Imre *Sorstalanság* (Kertész 2003) című regényére is illik ez a séma.

<sup>48</sup> A narratív módszer aktívan odafigyelő, csak minimálisan orientáló jellegéből fakadóan megindíthat feldolgozási folyamatokat, emellett az értelemkeresés és -rögzítés aktuális újraértelmezik a sorseseményt, megerősítik a múlt elmúltságát, azaz a múlt és a jelen közötti határokat. Mindez azonban távolról sem terápia. Ugyanakkor

miközben a kettős élettörténeti struktúra a feldolgozás sikerére utal, hiszen a mesélők képesek beszélni a múltról, történeti ívet tudnak konstruálni a deportálás és a lágerélet eseményei köré, azaz a holokauszt traumája az élettörténetükben az önazonosságot megbontó „vad” élményből értelmezett, *múltbeli* tapasztalatává vált (Békés 2012, Pintér 2014). Bár a hermeneutikai elemzések fényében a felidézett lágeremlékek leginkább *fedőtörténeteknek* (Erős 2001, Rosenthal 1994) tűnnek, melyek a freudi fedőemlékekhez hasonlóan az elbeszélhetetlen, elfojtott emlékképek elkerülésére (helyettesítésére) szolgálnak, mégis okságot és intenciót visznek az események láncolatába, és visszaállítják az élettörténet megbomlott időbeliségét (vö. Békés 2012, Pintér 2014). A túlélőtörténetek jól szerkesztettek, ám a fedőtörténetek olyan „egyperces novellákként” (Erős 2001: 154) is értelmezhetők, amelyek önmagukban is megállják a helyüket, sűrítik és már értelmezett tapasztalatként reprezentálják a szenvedéseket. Az élettörténetekben a mesélő – ha nem is mindig egymagában álló, önálló cselekvő –, jobbára ágensként, a történet főszereplőjeként van jelen (vö. Békés 2012).

Az akut (és a feldolgozatlan poszttraumás) esetekben a trauma az egész interjúhelyzetet uralja, mivel megbontja az élettörténet időrendjét, oksági összefüggéseit. Miközben az emlékek uralhatósága is kérdéses, a feldolgozatlan trauma uralja a jelenközpontú történetet, minden mást kiszorít, elhomályosít (Békés 2012, Pintér 2014, Rosenthal 2013). Azonban még a feldolgozott traumatörténet is veszélyes lavírozás a traumatikus emlékek megközelítése és az autentikus tanúságtétel között. Utólag egyértelmű a tanúságtevő és a hallgató kölcsönös egymásra hangolódása az interjúhelyzetben: az amúgy is részletesen elbeszélte szenvedéstörténet felépítését a túlélőkre bízom, tudva, hogy a narratív technika lehetőséget ad arra, hogy a mesélő kontrollálja az elmondottakat, és elkerülje azt, amiről nem tud beszélni<sup>49</sup>. Az önfegyelemmel mederben tartott felidézésre (és ezáltal

---

már az elbeszélésre vonatkozó kérdésnek is kedvező hatása lehet, mivel párbeszédet nyithat a traumaáldozat és a környezete között, és önmagában is terápiás hatással bírhat (Vajda 2006). Ezzel szemben a beszédképtelenség, a traumatörténet meghallgatásának elutasítása, a „csend összeesküvése” (Erős 2001: 116) másodlagos traumatizációként értelmezhető (Békés 2012, Erős 2001, Herman 2011, Rosenthal 2013).

<sup>49</sup> Zarka szerint a jelentésadás és értelmezés nélküli hallgatás, azaz mindenféle interjú technika mellőzése az egyetlen vállalható stratégia a holokauszt túlélőkkel

mind a visszaemlékező, mind a hallgató védelmére) egyértelműen utalt az egyik túlélő a legutóbbi beszélgetésünkön: „*Ez így történt – nem tettem hozzá, nem vettem el belőle. De sztaniolepapírba csomagoltam.*” (DZS)

A külső perspektíva felvétele az események elbeszélésekor a trauma feldolgozottságára utal (Alexander 2004b, Békés 2012), ám az a tárgyilagos (esetenként ironikus) beszédmód, amit a mesélők használnak, megmutatja a felidézés uralására, a távolságtartásra tett erőfeszítéseket is. (➤ Ld. A *szántási zsidó életvilág összeomlása* című fejezetet.) A traumatizáló élmény magva ugyanis éppen az élmény idegenségében, töredezettségében és érzékszervi szerveződési módjában áll, amely ellenáll az élettörténetbe integrálásának (Békés 2012, Caruth 1995, 1996, Herman 2011, Pintér 2014).

## A feldolgozás nyomai – az újrarendezett idősíkok

Az identitás integráltsága végső soron az élettörténet elbeszélhetőségében és időbeli folytonosságában áll. A trauma kimerevíti a múltat, és uralhatatlanságával megbontja az idősíkok rendjét. A trauma „nem múlt”, avagy „örök” jelene az emléketörések, villanóképek, rémálmok tünetei mellett a destruktív élmény értelmezhetetlenségéből fakad, hiszen egy élményt csak *múltbeli* tapasztalatként lehet uralni. Következésképpen az ágensia, a történetmesélés időbeliségének helyreállítása, az oksági összefüggések megtalálása lehetővé teszi a múlt uralását, azaz végső soron a poszttraumás fejlődést (Békés 2012, Herman 2011, Pintér 2014).

Bár a zsidó életvilág kutatásakor felvett élettörténetek traumatörténetek, a sikeres feldolgozás tette őket (újra) elbeszélhetővé; a holokausztot (voltaképpen a *törést*) a két éles dramaturgiai váltás *integrálja* a rövid elő- és utótörténetből álló élettörténetbe. A „helyreállított” élettörténetek linearitásra törekvő időrendje utal a feldolgozásra, míg a trauma kitörölhetetlen nyomairól az erősen húzott, gyors váltásokkal „épülő” élettörténet és a törések árulkodnak. A feldolgozás máig tartó feladatát a traumatörténet elaboráltsága jelzi: a túlélők,

---

készült interjúban, mivel csak ez képes reflektálni az interjú készítője és a visszaemlékező közötti tudásbeli és tapasztalati szakadéokra (Zarka 1994).

akik vállalták az interjúkat, rutinos mesélők, akik érezhetően egy már kialakított, „begyakorolt” traumaelbeszélést adtak elő. Ugyanakkor az elbeszéléseik a trauma mederben tartása ellenére is vissza-visszacúsztak a traumatikus *múltba*, és nehezen zárták le az események elbeszélését: egy-egy momentum felidézésénél néha szétzilálódott a történet. Ezek szinte kontextus nélkül, az eredeti érzékszervi benyomások lenyomataként, esetenként jelen időben jelentek meg, még a jól felépített narratívákban is (ld. Békés 2012, Pintér 2014). (➤ Ld. *A szántási zsidó életvilág összeomlása* című fejezetet.) Ugyanakkor azoknak a túlélőknek, akik nem vállalták az interjút, feltehetően akut traumatizáltsággal, az emlékeik uralhatatlanságával kell együtt élniük valószínűleg akkor is, ha a hallgatás és elfojtás stratégiáját választották<sup>50</sup>.

A *feldolgozott* trauma alakítja a felidézést is: a történetmeséléssel visszaállnak a múlt és a jelen közötti határok, amelyeket a veszteség értelmez és tesz átjárhatatlanná. A trauma az a törés, ami megmutatja a múlt visszahozhatatlanságát és a veszteség kollektív, az egész életvilágot megsemmisítő voltát: azt a módot, ahogyan egy addig eligazítást nyújtó kultúra darabjaira hullik szét, egyszerre érvénytelenedik. Jóllehet a pretraumatikus rend bizonyos elemei már a vézskorszakban fokozatosan érvénytelenedtek, a koncentrációs táborok tapasztalata maga a teljes dekonstrukció, amit minden addigi magától értetődőség, az ismert világ paramétereinek felbomlása jellemez, és „az irrealitás érzése” ural (Zarka 1994: 171). A törés elbeszélése helyett a szenvedéstörténet és a pretraumatikus rend *kontrasztja* áll: az egykori életvilág a traumán keresztül örökre elvesztésként értelmeződik. A trauma drasztikusan és helyrehozhatatlanul érvénytelenítette az életvilágot, amely egy sajátos, reflektált perspektívából értelmeződik (*re-konstruálódik*) a sikeres feldolgozók visszaemlékezésein keresztül.

<sup>50</sup> György Péter így foglalta össze édesapja stratégiáját: „[Apám] semmitől sem idegenkedett jobban, mint a Borban és Laznicán eltöltött hónapok sorseseimnényé változtatásától, hogy kényszerűen és folyamatosan újraértelmezze azt, amit egyszer lezárt, annak megfelelően, ahogyan az érkező, majd eltűnő évtizedek változásai kényszerűen átírták az ő múltját is. Holott, a táborokban történetektől függetlenül, mindig mindannyiunkkal ez történik, s ezt vonakodva vagy örömmel, de végül el kell fogadnunk” (György 2011: 11).

## Trauma: a veszteségként elsajátított múlt

A törés nem valaminek a hiányára vet fényt, hanem a holokauszttal elszenvedett veszteségre (Erős 2001, Pintér 2014, LaCapra 2001), ami messze túlmutat az egyéni sérüléseken és szenvedéseken. A közösségekkel együtt életvilágok, nyelvek, kultúrák és emberi kapcsolatokból szőtt hálók semmisültek meg, a túlélők a világban való helyüket, az *otthonosságukat* veszítették el (Pintér 2014). LaCapra a holokauszt egyetemessé válása kapcsán arra figyelmeztet, hogy a népiertás következményeként előálló veszteség *hiányként* – egy állandósult létezőként – értelmeződik, holott a történeti traumákat éppen a *veszteség* konstituálja, mivel ezek a történeti időkben jól meghatározható eseményekhez köthetők. A hiánynak azonban van egy állandósuló, transzhistorikus vetülete, ami nem valami eltűnéséből, hanem a soha nem birtokolt iránti vágyból fakad (LaCapra 2001, Gyáni 2011).

A traumatikus törésen keresztül felidézett, holokausztban megsemmisült életvilág pretraumatikus rendje következőképpen egyfajta „veszteségleltár”, amelyben minden megidézett alak vagy szokás a visszahozhatatlan múltként, egy koherens egész részeként értelmeződik. A veszteségek számbavétele Szántáson már rögtön a légerekből való visszatérés után elkezdődött a zsidó<sup>51</sup> áldozatoknak a temetőben emelt emlékoszloppal és a *nevek* otthoni összegyűjtésével. Az interjú visszaemlékezések nemcsak a nevek felidezésére, hanem a személyiségek, az emberi viszonyok, az életet szervező intézmények megismertetésére is törekedtek. A felidézett régi Szántás és benne a zsidó életvilág a közös értelmezésekben ugyanakkor nemcsak személyi, hanem városi veszteségként artikulálódik, mivel hosszasan lehet sorolni azokat a polgári igényeket kielégítő szolgáltatásokat és civil kezdeményezéseket (taxi, korcsolyapálya, zártkörű teniszklub, egyesületek), amelyek a helyi zsidósághoz kötődtek. (➤ Ld. erről *Az életvilág rekonstruálását övező kételyek* című fejezetet.)

A pretraumatikus rend lekerekítettségét a narratívák koherenciaigénye és a felbomlás kontrasztja egyaránt táplálja. A lekerekítettség

<sup>51</sup> A megkülönböztetés a zsidó *származású* túlélők és nem zsidó környezetük között a háború után is megmaradt: az emlékoszlop állítása nem helyi, hanem „zsidó ügy” volt, miközben a kikeresztelkedett áldozatok a többi névtől elkülönítve, az emlékoszlop alján egy külön táblán kaptak helyet.

és a koherencia voltaképpen veszteségből és veszteség által teremtett, hiszen a visszaemlékezőknek a „semmiből”, illetve a trauma által szétzúzott én romjaiból kellett egyedül újrateremteniük identitásukat és a rokonaikkal együtt megsemmisített családtörténeti múltjukat (Erős 2011: 158). Következésképpen az elmesélt törés eleveníti meg az egykor *reflektálatlan*, és veszteséggént tudatosult életvilágot.

## Mozaikos<sup>52</sup> történetstruktúra

A nekeresdpusztai uradalmi cselédek és leszármazottaik biográfiai elbeszéléseinek legszembetűnőbb jellegzetessége a mozaikosság. A nekik szokatlan kérésre, azaz az élettörténet elmesélésére rögtönzött, ad hoc történetek születtek, melyeket nem az események lineáris időrendje, hanem az ellentéteken, az analógiákon és az asszociációkon alapuló rövidebb történetek egymásba fonódása épített. A legtöbb narratívában nem sok nyoma volt annak a folyamatosan újraírt történetnek, amivel a (poszt)modern egyén saját maga vagy mások számára próbálná érthetővé tenni az életeseményeit és önmagát.

A pusztai élettörténetek (egy kivételével) tematikusan szerteágazóak, nagy súllyal szerepel bennük a jelen, a felépítésük szövevényes. A rövid beszámolókat a saját életeseményekről szinte átkötések nélkül a pusztai közösség vagy Nekeresdpusztta története követi, miközben az egykori cselédek visszaemlékezésének szálaiba beleszövődnek „a grófék” csakúgy, mint a távoli családtagok történetei. Míg a túlélőtörténetek dramaturgiai szempontból is jól felépítettek voltak, addig ezek a narratívák első hallásra nehezen követhetőnek, kevésbé jól formálódnak és esemény nélkülinek tűntek. Ez az egyhangúság fakadhat a mindennapok monotonitásából, a mezőgazdasági munkavégzés ismétlődéséből csakúgy, mint a pusztán ragadtak térbeli és társadalmi immobilitásából – ami eleve fordulópontok, azaz az élettörténet

<sup>52</sup> Erős Ferenc mozaikszerű családi narratívumokat talált a holokauszt túlélők gyermekeinek elbeszélésében, mivel a szülők a származásukat részlegesen vagy teljesen eltitkolták, tabusították előttiük. Így a felnövekvő generációk előtt csak homályos utalásokban és megsejtett összefüggésekben tárult fel részlegesen a családtörténet (Erős 2001). Az elemzésemben a mozaikosságot a pusztai történetek szerveződési módjával hozom összefüggésbe, és más okokkal magyarázom e formát.

újraértelmezését kikényszerítő „sorsesemény” (Tengelyi 1998) – nélküli élettörténeti ívet körvonalaz.

Míg a túlélők élettörténeteinek struktúráját a trauma feldolgozási kényszere alakítja, a cselédvilág monotonitása, az események nagyjából egyforma súlya szinte előre vetíti a kollektív trauma reprezentálásának hiányát: az élettörténetekben jószerével nem találunk olyan eseményt, ami kiemelkedne a többi közül, jóllehet a „cselédvilág” is konfrontálódott potenciálisan traumatizáló történelmi fordulópontokkal. Ilyen például a II. világháborúban a pusztában és környékén folyamatosan mozgó front, a földosztás utáni új világ kihívásai, majd a kollektivizálás. Bár a II. világháború fontos határkő a múltban, és a pusztaiak szemében „felforgatott világgént” értelmeződik, nem kötődik hozzá kidolgozott szenvedéstörténet, de sokszor még a napi rutin kizökkenése sem. A trauma konstruktivista megközelítése a kollektív (kulturális) traumákat a reprezentálásukhoz köti (Alexander 2004b). A pusztai visszaemlékezések azonban nem kidolgozottak, hiányzik belőlük az események közös értelmezése és a pusztán kívüli „nagy” történelmi események közötti oksági összefüggések megtalálása. (➤ Ld. erről bővebben a *Változás és változatlanság Nekeresdpusztán*, valamint *A cselédemlékezet és a kollektív trauma* című fejezetet.)

Ugyanakkor arról sem szabad megfeledkezni, hogy a narratív interjúval előálló élettörténeti narratívában az egyéni traumák nem feltétlenül reprezentálódnak. A pusztai interjúfelvételekkor arra is volt példa, hogy egy megzavart narratív interjú nem tudott fényt deríteni a mesélő életének (a közösség előtt is ismert) megpróbáltatásaira, amelyeket a poszttraumatikus stressz-zavar (PTSD) összefoglaló diagnózisában traumatizáló stresszorként tartanak számon. A cselédléttel járó kiszolgáltatottság, a szexuális vagy hatalmi alávetettség tapasztalata (Kovács 2014) önmagában is traumatizáló hatású lehet, ez a fajta strukturális traumatizáltság (vö. Heller 2006) is okozhatja a mozaikos cselédnarratívákat, így ebben az esetben sem elegendő pusztán az elbeszélések struktúráját szemügyre venni.

## Kontrasztos időbeliség – analógiás értelemkeresés

A pusztai (élet)történeteket felépítő rövid epizódok, bár önmagukban lineárisak, a történetszöveg logikája nem illeszkedik ebbe az idő-

sémába, a visszaemlékezők sokszor csaponganak, elbeszéléseikben a jelenbeli események, a mindennapi rutinok hangsúlyosak. A pusztá jelene, a természeti környezet gondozatlansága és az ember alkotta környezet leromlása elkerülhetetlenül kontrasztot vet a múlt idilli képeivel. A múlt felidézésének Gestaltját a visszaemlékezésekben tulajdonképpen a jelen sivársága alakítja: a nosztalgia nem más, mint a soha nem létező múlt vágyképének kivetítése a múltba, a múlt utópiája (Pintér 2014).

Az ambivalens kötődés a kimerevített pusztai múlthoz nem gátolja meg a nosztalgia kialakulását, hiszen az „nem a kellemességgel áll a legszorosabb kapcsolatban, hanem az otthonossággal” (Pintér 2014: 89). Ez magyarázza a „cselédvilág” felé megnyilvánuló nosztalgiát. A pusztá – dacára annak, hogy lakói kötődnek hozzá – alapvetően egy negatív jelentéstartalmú, társadalmi hátrányokat és periférikus létmódot sűrítő fogalom. A pusztaiak helykötődése ezért alapvetően ambivalens: míg az ismerős környezet a biztonságot és az uralhatóságot jelenti számukra, ez a jelentéktelenség, a kisebbségi érzés és az elmaradottság érzésével keveredik. A nosztalgia ambivalenciája érhető tetten abban, hogy még a múltbeli idillben is ott bujkál az alig észrevehető *hiány*: a pusztai élet elszigeteltsége, amiből a mindennapokat strukturáló feladatok (főként az állattartás) és az idegentől való félelem miatt nem tudtak kiszakadni. Ezért az élettörténetekben a fiatalkorban elszalasztott bálók, kirándulások, fürdőlátogatások emléke is felvillan. Ezek a kihagyott szórakozási lehetőségek még inkább tudatosítják a visszahozhatatlan fiatalyságot, és néha fokozzák a bezáródás érzését.

Miközben a volt uradalmi cselédek nosztalgiája „*a gróf idejére*” vetül, a háború után született generáció „*az állami gazdaság ideje*” után vágyódik. Az elbeszélésekben azonban a múltbeli világok közötti különbségek elmosódnak, és inkább a hasonlóságok hangsúlyosak. A társadalmi struktúrában elfoglalt hely változatlanságán túl a nosztalgia is ösztönzi ezen emlékezetbeli mintázat kialakulását, hiszen az a koherenciára, a kiismerhetőségre, az otthonosság érzésére irányuló vágy: egyszerre értelemkeresés és „otthonkeresés” (Pintér 2014: 87). A nosztalgia az egyén számára megnyilvánuló múltbeli *rend*, melyben „a tapasztalat szabállyá (...), az értelmezés keretévé válik” (Pintér 2014: 87). Mindez megmutatja azt a módot, ahogyan a „talajtalanság”, „földönfutás”, „hazátlanság” (Illyés 2005 [1936]: 17) tapasztalatával



körvonalazott cselédlétben a pusztaiak megpróbálják a külső történelmi események által meghatározott „világok” *rendjét* kiismerni.

A nosztalgia értelemkeresése segíti ugyan a háború előtti és utáni világok közötti analógiák megtalálását, de ennek *előfeltétele* a strukturális pozíciók hasonlósága és a pusztai élet relatív változatlansága. (➤ Ld. a *Változás és változatlanság Nekeresdpusztán* című fejezetet.) A jelen és a múlt közötti kontrasztot a jelen sivársága táplálja, miközben a régi világok közötti analógiák megtalálását a tapasztalatok rendezésére és a környezet uralására irányuló igyekezet segíti. Mindkettő célja ugyanis, hogy az egykori cselédek és leszármazottaik valahol – más híján valamelyik múltbeli világban – otthonosan mozogjanak. Az érthetőséget és a kiismerhetőséget azonban nem annyira egy önmagukról előállított egyéni narratíva, inkább a tudattalan nosztalgia biztosítja számukra, ezért a hangsúly nem a jól formált egyéni történeten, hanem a múltbeli tapasztalatok eligazítást nyújtó erejében van. Hiszen a nosztalgiáknak „semmilyen történetük sincs, csupán egy megfoghatatlan otthonosságérzést mutatnak fel” (Pintér 2014: 141).

## Nosztalgia: a hiányként birtokolt múlt

A nosztalgia azt sugallja, hogy a jelent egy éles határt választja el egy autentikus, de visszahozhatatlan múlttól, miközben ez a múlt soha nem létezett a kivetített idealizált formában. A nosztalgia tehát nem annyira a múltbeli veszteségen, inkább egy állandósult, múltba kivetített *hiányon*<sup>53</sup> alapul. A nosztalgiában az idő múlása maga is ta-

<sup>53</sup> Pintér Judit a nosztalgia leírásakor nem tesz különbséget a múlt veszteségként és hiányként történő birtoklása között (Pintér 2014), jóllehet a traumatikus emlékezetnél következetesen veszteségről ír. A traumákat ugyanis éppen a konkrét történelmi eseményhez köthető veszteség konstituálja, miközben a nosztalgia – bár veszteségeken is alapulhat – az idillként birtokolt múlt miatt közelebb áll valamiféle jelenben érzékelt, de állandó, idősíkoktól függetlenül létező „metafizikai” hiány kivetítéséhez. Ez a megkülönböztetés LaCapra (2011) gondolatmenetén alapul. Bár ő is hangsúlyozza, hogy a veszteség és a hiány nem egymást kölcsönösen kizáró fogalmak, összemosásuk komoly következményekkel jár. A holokausz univerzálódása, azaz egyetemessé váló értelmezése ugyanis egyre inkább egy megfoghatatlan és állandósuló transzhistorikus hiányként reprezentálja a konkrét történelmi eseményhez köthető veszteséget. Ugyanakkor a hiány veszteséggé alakítása jelentősen növeli a nosztalgiák és az utópiák kialakulásának esélyét (LaCapra 2001, Gyáni 2011).

pasztalattá válik (Pintér 2014). A pusztaiak a visszaemlékezéseikben nemcsak az idő múlásával, hanem az idő hiányával is szembesülnek. Azt hangsúlyozzák, hogy bár keményen dolgoztak, „*régen mindenre volt idő*”, azaz a puszta elszigeteltsége ellenére a hagyomány által megszabott életrend értelemmel töltötte meg a mindennapokat. Ezt veszteségként élik meg, mivel a mostani élethelyzetük egy kevésbé integrált közösség kiüresedett mindennapjaihoz és egy „*lerobbant*” pusztához köti őket.

„A régi világ elveszett – csak éppen a nosztalgiában a régi világon van a hangsúly, a traumában pedig a törésen” (Pintér 2014: 130). A pusztaiak emlékezetében többek között az otthonosság és a kiismerhetőség miatt hangsúlyos a folytonosság. Bár a II. világháború fontos választóvonal a régi és az újabb világok között, a törést nem a veszteség, hanem az autentikus világ hiánya jelzi. A pusztaiak visszaemlékezései ezért a *világokról*, a rendről és a benne elfoglalt helyükről szólnak. A közösségről, és nem annyira az egyénekről mesélnek – a történetekben alig fordulnak elő nevek. A jó (legalábbis a jelenbelinél jobb) világok *hiánya*, és nem a specifikus veszteségek formálják a felidézést. A narratívák bár mindenképp egyediek, nem annyira egyéni: a történetek sokszor a kollektív tapasztalatokat visszhangozzák, szemben a traumatikus tapasztalat értelmezéskényszerével egyénileg szembenéző, az egyént a középpontba állító traumatörténetekkel.

A nekeresdpusztai nosztalgia a működő, összetartó közösség, a hagyomány által megszabott tartalmas életrend, a közös időtöltések és az állami gazdaság idején „pezsgő” pusztai élet toposzainál időzik: ezek *hiányát* tematizálja a jelenbeli felidezés. A hagyományok által megszabott közös tevékenységek, a kukoricamorzsolás, a tollfosztás, a mulatságok visszaszorulása bár konkrét veszteségek, mégis jól működő közösség utáni vágyként, hiányként kerülnek kontrasztba a jelenel. Jóllehet biztosan van élményszerű alapja a múltba vágyódásnak, az utópikus jelleget a konfliktusmentes együttélés, a „*jó világ*” és a legitim rend toposzai jelzik.

A sosemvolt idill benyomását tovább fokozza, hogy a pusztai élet árnyoldalairól, a közösségi ellenőrzés formáiról, a pletykákról, a mindennapos veszekedésekről legfeljebb a kiemelkedett pusztaiak (leginkább a családom tagjai) tettek említést. Nem véletlenül, hiszen a nosztalgia múltba kivetített vágyai hordozzák az egyén számára azt a kevésbé megformált szubjektív igazságot, hogy ki ő, vagy ki volt

ő (Pintér 2014). Így nemcsak tudatos megtévesztést sejtethünk a cselédlét elhallgatott toposzai mögött, hanem legalább részben tudattalan önámítást is, mivel ezek felidézése egyszerűen nem illik az idilli múlt és a dolgos cseléd toposzába.

### *A múlt a jelenben – egyéni felidézés és közösségi emlékezet*

A traumatikus és a nosztalgikus emlékezet tiszta típusait természetesen hiába keressük a szántási zsidó származású túlélők és a nekeresdpusztai volt uradalmi cselédek történeteiben; csupán a jellegzetes emlékezeti mintázatok azonosítására törekszem. A „tisztá” típus megtalálását az is nehezíti, hogy a traumatikus és a nosztalgikus emlékezet több közös vonást mutat, miközben Kertész Imre életműve arra emlékeztet, hogy a trauma és a nosztalgia összefonódva is „építheti” az egyén identitását (Pintér 2014).

Következésképpen néhány nosztalgikus vonás a szántási zsidó életvilág emlékezetében is felfedezhető. A gyermekkor képei vágyat ébresztenek a múltbeli világ otthonossága felé, ugyanakkor a tudatosított veszteség, a megélt trauma és a tanúságtétel felelőssége megakadályozza, hogy az egykori szántási hétköznapiak zavartalan idillként (veszélyek és atrocitások nélküliként) reprezentálódjanak. Érdekes azonban, hogy a tudatosság és az emlékezéssel vállalt felelősség ellenére sem kötődik a szántási (az *otthoni*) megpróbáltatásokhoz, szenvedésekhez tettes és felelős. A brutális csendőri vallatások<sup>54</sup> elkövetői az élettörténetekben ugyanúgy homályban maradnak, mint a vagyontárgyakat és az elhagyott otthonokat kisajátítók. Helyettük egy-egy országosan vagy helyben ismert nyilas alakja villan fel a visszaemlékezésekben. Meglehet, hogy a gyerekként átélt események sajátos perspektívája vagy a szülők védelmező hallgatása magyarázza ezt, de az is elképzelhető, hogy az otthonhoz való (reflektálatlan)

<sup>54</sup> Az élettörténetekben ez jóval kevésbé jelenik meg, mint például az oral history interjúkban: ld. Gergely 2003.

pozitív kötődés vagy a háború utáni visszailleszkedés<sup>55</sup> feladata tette elmondhatatlanná az egykori *helyi* sérelmeket.

A túlélőtörténetek további feltűnő vonása, hogy bár a személyes narratívák jól felépítettek, a *helyi* szintű kollektív történet jóval kevésbé kidolgozott: miközben az egyéni visszaemlékezéseket erősen formálja a holokauszt „morálisan egyetemessé váló” (Alexander 2004a) traumája, Szántáson ma egy nem zsidó emlékezetközösség próbálja értelmezni a népirtást. Jóllehet az emlékezés a táborokból való visszatérés után rögtön jelentkező elemi igény volt (a túlélők adakozásából állították fel a zsidó temetőben az áldozatok emlékoszlopát, és később minden évben megszervezték a visszaemlékezéseket), a holokauszt értelmezését mára a nem zsidó környezet vállalja fel. Az idős túlélők néhány éve még részt tudtak venni a megemlékezéseken, de tragédiájuknak a szervezők adtak hangot, ők interpretálták. A megértés erőfeszítését, egyszersmind „obszcenitását” (Lanzmann 1994: 274) azonban jól jelzi, hogy a Hősök napján<sup>56</sup> tartott megemlékezés a zsidó áldozatokra „mártírokként”<sup>57</sup> tekint, és az I. világháború katonai áldozataival állítja őket párhuzamba. A megemlékezés rítusa az analógiakereséssel próbálja értelmezni a történeti előképekből és társadalmi-történeti kontextusból levezethetetlen szenvedést (Lanzmann 1994).

Míg az élettörténet egységének és elbeszélhetőségének helyreállításával egyéni szinten megtörtént a trauma „elsajátítása” (Pintér 2014: 68), addig ez mára *helyi, kollektív* szinten a megemlékezéseken a történész szervezőre és a protestáns felekezetek vezetőire hárul, akik vallásos világlátásukból, közösségbeli pozíciójukból következően szakrális-univerzalisztikus keretben értelmezik a holokausztot. Az emberi szenvedés szélsőséges, alig elviselhető példáját látják benne, amit azonban az értelemkeresés motívumai különféle szenvedés-analógiák tárgyává tesznek.

<sup>55</sup> A túlélők közül azonban nagyon kevesen maradtak Szántáson, a legtöbben Budapestre költöztek, míg többen külföldre emigráltak.

<sup>56</sup> A Hősök napja minden május utolsó vasárnapja, egy 1924-es törvénycikk írta elő a megemlékezést a világháborús katonai halottakról. <https://1000ev.hu/index.php?a=3&param=7597> Utolsó letöltés: 2018. 01. 11.

<sup>57</sup> „Ha az áldozatokat mártírként tartjuk számon, meghamisítja sorsukat” – foglalta össze Bettelheim gondolatmenetét Pintér Judit. Az áldozatok halála nem önként vállalt és értelmetlen, Améry kifejezését használva, „Auschwitz-halál” (Pintér 2014: 74).

A pusztai (élet)történetek nosztalgikus vonásaiban éppen a cselédlét *potenciálisan* traumatizáló tapasztalata eliminálódik, mivel csak így válhat a múlt az egyén identitásának alapjává. A cselédlét múltja lezárt, mert idilli jelentéseket sűrítő, a világban eligazítást nyújtó ereje már elveszett, egyszerűsre lezáratlan, mert a nosztalgia identitás-építő ereje folytonosságot is teremt. Ez eleve megnehezíti az egykori „úri világ” (a cselédektől amúgy is idegen) kritikus felidézését: a bennragadtak az egykori életvilág romjain élnek, így az időbeli távolság ellenére is nehezebben tudnak reflektálni rá. De a pusztáról elszármazottak sem feltétlenül távolodnak el a közösségi múlttól: legfeljebb a kiemelkedők éltek meg életükben olyan „sorseseeményt” (Tengelyi 1998) vagy változást, ami a múltjuk vagy származásuk újraértelmezését sürgette volna. A pusztáról sikeresen kiemelkedtek életmódja inkább a múlttal való folytonosság megőrzésének kedvez: saját portájuk, kertjük és az önellátás fölött érzett büszkeségük a pusztai kultúra paraméterei között tűnik igazán sikernek. (➤ Ld. a *Változás és változatlanság Nekeresdpusztán* című fejezetet.)

A pusztai múlt *múltbeliségének* kérdését, lezártágát vagy éppen lezáratlanságát a felidezés módja is erősen befolyásolja. A trauma értelmezése kikényszeríti az élettörténet tudatos újraírását és uralását, ami a narratívák struktúráját is messzemenően befolyásolja. A nosztalgia ezzel szemben *tudattalanul* alakul ki, a „tudattalan fantáziamotívumok” (Pintér 2014: 106) konstituálják a múltat és a jelenbeli identitást.

Jóllehet a nosztalgia részben az egyén előtt is tudatosodhat: a közösségi beszélgetéseken felelevenített „idilli” múlt erejét az egykori pusztaiak is kezdi felismerni. A néhány alkalommal megszervezett nekeresdi találkozó maga a szervezett és tudatosított nosztalgia. A közelben élők vagy a Nekeresdre visszatérők hívására többen is visszalátogattak, hogy együtt elevenítsék fel a fiatalkori emlékeiket.

A nosztalgianak ugyanis van egy fontos életrajzi vetülete is. A múltba vetített „jó világok” egybeesnek a visszaemlékezők fiatalságával, aktív, tevékeny korszakával. Ezzel szemben a jelen sivárságát, a gondozatlan pusztai terek érzékelését tovább súlyosbítja a pusztán ragadt visszaemlékezők öreg kora és az ezzel járó tehetetlenség, a magányosság érzése. (Jóllehet a magánnyal, az erő megfogyatkozásával és a nélkülözéssel nem mindenkinek és nem egyformán kell szembenéznie.)

A nekeresdpusztaiak viszonya saját múltjukhoz alapvetően különbözik más, traumatizált vagy történelmileg tudatos csoportokétól. A múlt (a múltbeli tárgyak vagy a szavak) csak nemrégiben merültek fel saját, potenciálisan megőrzendő értéként. Ezt megelőzően a múlt megőrzésére irányuló szándék csak kívülről (pl. a régi használati tárgyakat felvásárló régiségkereskedők) érkezett Nekeresdre. Mára úgy tűnik, hogy itt is elindult az a változás, ami a saját közegében reflektálatlanul – a maga természetes szelekciós mechanizmusaival – működő közösségi emlékezetet (*milieu de mémoire*) az életvilág értelemösszefüggésein kívüli, a közösségi tapasztalatból kiágyazott modern emlékezeti helyekre (*lieu de mémoire*) tereli (Nora 2010).

A terepmunka előtt néhány hónappal a Nekeresdpusztával szomszédos településen kicsiny kiállítás nyílt a puszta múltjáról, rövid szövegekkel, néhány fényképpel és egy makettal. A nekeresdi Viola büszkén mesélte, hogy a kiállítás anyagában az egykori lakosok (köztük az ő családja is) *név szerint* szerepeltek. Annak ellenére, hogy a kiállítás és a megszervezett találkozók egyre tudatosabb múlthoz való viszonyt jeleznek, az uradalmi puszta épített öröksége az építészeti örökségvédelem legelhanyagoltabb területe (Tamáska 2013), miközben a közösség által kidolgozott kollektív narratíva még várat magára.

## *Kulturális különbségek*

A lineáris traumatörténetek és a pusztaiak mozaikos narratívái közötti különbségek nem csupán a traumatikus és a nosztalgikus emlékezet működésmódjával magyarázhatók. A történetek megformáltságát és szerkesztését a kulturális miliő, a közösségben elérhető történetminták és az egyén közösséghez való viszonya is alakítja, csakúgy, mint a gyerek családbeli helye és szerepe.

## *A szóbeliség és az írásbeliség*

Az elbeszélések struktúráját és a felidézés sajátosságait részben a szóbeliség és az írásbeliség alapvonásai magyarázzák. Az írást nem ismerő, elsődlegesen szóbeli kultúrák nemcsak eltérő mnemotechnikával tárolják a tapasztalatokat, de a felidézés pszichodinamikai jel-

lemzői is különböznek. A hangzó szó illékonyága ugyanis teljesen más attitűdöket igényel, és más mentalitást fejleszt ki, mint a szó „technologizálásának” tekinthető írás (Ong 2010). Az írás az általánosabb és absztraktabb nyelvhasználat folytán egyfelől kiágyazza az egyént a szóbeliségben behatárolt társas és társadalmi kontextusból (az elhangzó szó „itt és mostjából”), másfelől átalakítja a kultúra átadásának folyamatát és a gondolkodást. Az írásos kultúra a történelmi tudat kialakulásában, a múlt múltként, azaz a jelentől gyökeresen eltérő entitásként való érzékelésében is döntő fontosságú (Goody–Watt 1963).

A szántási zsidóság vallásos hagyományon alapuló írásbelisége és helyi szinten érzékelt relatív „túliskolázása” (Karády 1997), polgárosodása alapvetően más kulturális miliőt körvonalaz, mint a nekeresdpusztai cselédeké. A több évszázadon át kizárólagosan szóbeli kultúrájukat *maradványos* szóbeliségnek tekinthetjük, ahol az írni-olvasni tudás csak három-négy generációval ezelőtt kezdett gyorsabban terjedni, s nem tudott annyira felülkerekedni az orális kultúrán, hogy nyomait teljesen eltüntesse. Az olvasni tudás ugyanis önmagában még nem jár együtt a szóbeliség hanyatlásával, mivel a teret, az időt és az emlékezetet kibővítő írás erőteljesebben alakítja a gondolkodást.

A nekeresdiek szituációhoz kötődő gondolkodásmódja, közösségi szókinccse és rögzült mondatfűzése egy alapvetően szóbeli kultúra tovább élő maradványai, amelyek az iskolai kultúra hatására ugyan halványultak, de továbbra is meghatározóak a gondolkodásban és a tapasztalatok szervezésében. Az elsődleges szóbeli kultúrákban a gondolkodás, az önkifejezés nyelvi alakzatait a mellérendelő szerkezetek, a halmazás és a redundancia, a tradicionális (azaz az életvilágbeli praxishoz közeli) gondolkodásmód, valamint az empatikus, közvetlen, szituációfüggő beszéd- és látásmód jellemzi (Ong 2010). A mellérendelő szerkezetek túlsúlya, a redundancia sokszor még jegyzetelve is nehezen követhetővé tette a pusztai elbeszéléseket, miközben ők figyelemre méltó pontossággal találtak vissza egy-egy rég elejtett szálhoz, még ha közben magukat kérdezték, hogy hol is tartanak mondandójukban. Gyakorta használtak a szóbeliségre jellemző mnemotechnikai fogódzókat, például az ismétlésen alapuló gondolatritmust, ami az előző egység utolsó részét megismételve vezette be az új gondolatot. Ez keltette az elbeszélések ráérős, archaikus benyomását.



A visszaemlékezések rövid epizódokra bomlottak, amelyeket ismétlődő nyelvi panelekkel, összegző fordulatokkal tagoltak („ilyen világ volt”, „mit mondjak?”). A visszaemlékezők az „önvezérléssel” nemcsak saját gondolatmenetüket próbálták kézben tartani, hanem a hallgatóság figyelmét is igyekeztek éberén tartani (akárcsak a régi énekmondók) azokkal a kérdésekkel és kiszólásokkal, amelyekkel a közös pontokat, vonatkoztatási rendszereket térképezték fel. (➤ A tapasztalatok átadásának és az élettörténet megértetésének folyamatát, valamint a múltból való kölcsönös szót értés erőforrásait elemzi *Az élettörténeti narratíva értelmezhetősége*, valamint *Az életvilág rekonstruálását övező kételyek* című fejezet.)

A lineáris időrend és az emlékek szűrése mellett és helyett a „kéz-nél lévő”, nyelviileg könnyebben leírható jelenbeli történetek kerültek előtérbe az élettörténeti elbeszélésekben és a félig strukturált interjúkban is. Az utólagos jelentéssel és jelentőséggel (Gyáni 2008, 2010) felruházott életesemények kiválasztása helyett sokszor a jelenbeli, a napokban történt eseményeket idézték fel.

A deiktikus kifejezések bősége a pusztaiak narrációjában azt is jelzi, hogy az „itt és most” leírása közösségi tapasztalatot kifejező szókinccsel használ, amelyben a jelentések a mindennapi helyzetekhez, adott kontextusokhoz kötődnek, mindenki előtt ismertek, és ezért nem igényelnek bővebb kifejtést (Bernstein 1975, Ong 2010, Goody–Watt 1963). A pusztai mesélők csak korlátozottan fordítottak a saját narratívájuk (illetve életviláguk) és a hallgatójuk életvilága között, nehezebben általánosították a közösségi tapasztalatokat, és nemigen hámozták le azokat a közösségi kontextusról. Az interjúhelyzetben mégis érezhető volt egyfajta fordítási kényszer, hiszen a kiszólásokkal, tapogatózó kérdésekkel azt próbálták kideríteni, hogy melyek a közösen ismert terek, szokások, és kik lehetnek azok, akiket mindketten ismerünk. Bár az emlékeik múltbeliségére gyakrabban reflektáltak, alapvetően az, hogy két külön életvilágban élünk, nem merült fel problémaként az interjúk során. (➤ Ld. bővebben *Az élettörténeti narratíva értelmezhetősége* című fejezetet.)

A pusztai történeteket – éppen szituációfüggőségük következtében – nehezebb volt idézni, mint a holokauszt túlélők történeteit. A redundancia és a korlátozott nyelvi kód (Bernstein 1975) miatt általában csak hosszabb szövegrészletek tudnak egy gondolatot közvetíteni, sokszor nehéz egy-egy részletet kimetszeni a hömpölygő gon-



dolatritmusból. A pusztai elbeszélésekből kiragadott részletek nem beszéltek önmagukért úgy, mint a (kis)polgári származású túlélők narratívájából kiragadott részletek, nem voltak lekerékítettek. Nem ágyazódtak ki a szemtől szembeni kommunikáció „itt és mostjából”, és nem viselték magukon a fordítási kényszer azon formai és nyelvi jegyeit, amelyek túlélők történeteit kialakították. Utóbbiakban a fordítás megkerülhetetlensége keretezte a visszaemlékezéseket: nemcsak az időbeli távolságot kellett legyőzni, hanem egy nehezen verbalizálható és uralható élményről beszélni. Emellett az életvilágok közötti fordítás is tudatosodott: ez látszik a zsidó életek és ünnepek „lefordításában”, a nem zsidó környezetben fellelhető analógiák megtalálásában. Mindez nemcsak azt mutatja, hogy a visszaemlékező által alkotott élettörténeti szövegekben eleve benne rejlik a transzcendentálás lehetősége (Habermas 2011 [1981]), hanem a fordításban a zsidó mesélők hagyományból való kiágyazódása is visszatükröződik. (► Ld. bővebben a szántási zsidó életvilág feltárásának empirikus eredményeit összefoglaló, valamint *Az élettörténeti narratíva értelmezhetősége* című fejezetet.)

## A kulturális miliő és az egyén helyzete

A történetek struktúráját a kulturális miliő alapvető történetsémái is befolyásolják. Mindez nehezen elválasztható az iskolának tulajdonított hatásoktól, azonban tény, hogy a vallásos nevelés miatt eleve írásbeliségben élő és a polgári kultúra termékeit fogyasztó zsidó miliőben a lineáris történetszemlélet az uralkodó. A traumatörténetek felépítése voltaképpen a narratívák „kényszerítő mélystuktúráját” (Bruner 2001 [1986]: 31) visszhangozza. A túlélőtörténetek egyben a helyesen felépített, „jó történet” kritériumainak is megfelelnek. A ketős élettörténeteknek nevezett traumaelbeszélésekben is felismerhető ugyanis az a mélystruktúra, ami a legitim, szilárd állapotot felbomlasztó válságból és ennek megszüntetéséből áll. Ez egyszerűsítve a pretraumatikus rend – felbomlás (trauma) – új rend (visszatérés, megoldás) formulával írható le.<sup>58</sup>

A maradványos szóbeliségben élő pusztaiak inkább hallomásból

<sup>58</sup> A kezdő szituáció – (akár többszörös, több „menetes”) károkozás, bonyoda-

ismertek történeteket, semmint önállóan olvasták őket. A pusztában csak Magdolna mutatta büszkén néhány kötetes könyvtárát, de volt, aki gazdag szóbeli hagyományról (mesékről, rémmesékről, betyártörténetekről és adomákról) számolt be, s akadt, akinek egyáltalán nem meséltek a szülei, mert „*este örültek, hogy végre lefekhettek aludni*” (Zsófia). Egy másik visszaemlékező édesanyja Grimm-meséket és kanonizált (mesekönyvben rögzített) népmeséket is mondott, de sokat mesélt fejből is, csakúgy, mint Magdolna. Az interjúk során előkerülő mesék lineáris felépítésűek ugyan, de kevésbé kifejtettek és rövidek voltak. A pusztán nagyjából az 1960-as évekig élő közösségi időtöltések is alakítják a puszták kulturális miliójét. A *közösségi* mesélések, a szóbeli emlékezetben megőrzött tréfák és adomák egymásra következő előadása összefüggésbe hozható az élettörténetek mozaikos jellegével csakúgy, mint a szóbeliség mellérendelő gondolkodásmódjával.

A történetek felépítését végül az egyén közösségbeli helyzete, önmagához való viszonya is árnyalja. Feltűnő különbség mutatkozik ugyanis abban, ahogyan az én megjelenik az élettörténeti narratívákban és visszaemlékezésekben. Mindkét kutatásban igyekeztem úgy megfogalmazni a nyitókérdést, hogy egyforma súllyal szerepeljen bennük a csoport és az egyén. A saját élettörténetet orientáló „háttérkérdés” voltaképpen a felbomlott életvilágokra irányuló kérdéssel a közösségbe ágyazott egyénre kérdezett rá, azonban ez igen eltérő narratívákhoz vezetett.

A saját zsidóságukhoz egyéni módon viszonyuló túlélők alapvetően egyedi történetet alkottak, ahol a saját szenvedésük, túlélésük állt a középpontban, ugyanakkor a gyermekkorukra – azaz a közösségi múltra, a tulajdonképpeni kutatási kérdésre – is igyekeztek kitérni. Ez egy sajátos, gyermeki perspektívából tárult fel, de impliciten a család közösségen belüli pozícióját is tartalmazta. A túlélők felidézéseit megszabta, hogy a szántási zsidó életvilág gyermekkoruk helyszíne volt, és összefüggéseit *alapvetően* ebből a szemszögből látták – bár a visszaemlékezésekre felnőtt értelmezések is tapadtak. A gyerekkori perspektíva azonban a polgári családmódel miatt egy sajátosan kor-

---

lom – jóvátétel/feloldás alapsémát (és ennél jóval bonyolultabb változatokat) Propp az orosz varázsmesékben is kimutatta (Propp 2005 [1928]).

látozott perspektívát jelentett. (➤ Ld. ehhez *Az életvilág rekonstrukcióját övező kételyek* című fejezetet.) A szülők feltehetően nemcsak az egyre fenyegetőbb külvilág történéseitől igyekeztek megóvni a gyerekeket, hanem a „nem gyereknek való” információkat eleve megszürték, ez szinte kódolva volt a polgári kultúrában. Erre több mesélő is utalt, és egyikük a „*nicht for dem Kind*”<sup>59</sup> szólással összegezte ezt az alaphelyzetet, hangsúlyozva, hogy az ő gyerekkorában korlátozottabb volt a gyerekek tudása a külvilág eseményeiről.

A pusztai cselédvilág (és maradványainak) értelmezését két gyermeki perspektívát retrospektíve megszólaltató visszaemlékezés segítette. Ezek éppen azért voltak informatívak, mert őket nem korlátozta a gyereket óvó, az elhangzó információkat szűrő polgári ethosz. Ez az erőfeszítés az egykori cselédházak zsúfoltsága miatt eleve reménytelen volt: minden a gyerekek tudtával és szeme előtt történt – írja Illyés (2005 [1936]). Jóllehet már a „*gróf idejében*” is minden családnak külön szobája volt Nekeresden<sup>60</sup>, a '70-es évek elején a magánélet határai már megszilárdultak, és a leválasztott szoba-konyhás lakások teljesen általánossá váltak, ez nem jelentette azt, hogy a szülők különösképpen mérlegelték volna a gyerekek előtt elhangzottakat.

A két csoport közötti kulturális különbségek azonban nem magyarázzák önmagukban az egyént a középpontba állító felidézést, mivel a kulturális tényezők a traumatikus emlékezet feldolgozási kényszerével összefonódva alakítják az élettörténeteket. A holokauszttal minden mesélőnek egyedül kellett szembenéznie, az élettörténet újraírását egy radikális sorsesemény (Tengelyi 1998) kényszerítette ki. Jóllehet a feldolgozás erőforrásai között ott van a polgári kultúra emberképe is, a saját individualitását megélő és tudatosan építő én, akit „a saját magától kezdeményezett önalkotás, önmegváltoztatás akarata” jellemez (Heller 2009: 181). Az akut traumatizáltság alapvetően megkérdőjelezi az individualitás újrateremtésének lehetőségét, de az erőfeszítések árán feldolgozott trauma éppen ezt állítja helyre (poszttraumás fejlődés – Eger 2017, Frankl 2016, Herman 2011, Pintér 2014). „A világhoz individuálisan viszonyuló egyént” (Heller 2009: 174) az önmagához és a világhoz való distanciált viszony, az

<sup>59</sup> Ezen nevelési elv alapvető elterjedtségéhez, valamint a gyermeki perspektíva és a traumától óvó szülői magatartáshoz ld. Kornis 2004.

<sup>60</sup> Szénási Károlyné helyi néprajzi adatgyűjtése az 1980-as évekből.

életmódválasztás lehetősége és a hagyományok megszűrésének képessége teremti (Heller 2009). A túlélők reflektált és egyéniesített viszonyt ápolnak származásukkal, és saját zsidóságukat a családi és a közösségi hagyományok szűrésével (vagy elutasításával) építették fel.

Ezzel szemben a pusztaiak történetében sokkal kevésbé került elő az én; ha mégis megszólalt, leginkább a munka kapcsolódott hozzá. Az egyéni történetek sokszor a kollektív tapasztalatokra hivatkoztak, és a pusztai közösség, a cselédvilág leírásánál és az „*állami gazdaság idejénél*” időztek. Ugyanakkor nem állíthatjuk, hogy ezek a mozaikos történetek egyáltalán nem egyéniek, hiszen az individualitás nyomai már a középkorban is felfedezhetők (Gurevics 2003 [1994]). És nem is teljesen arról van szó, hogy a paraszti kultúrában egyáltalán ne lenne helye az egyéniségnek. Erdei azt hangsúlyozza, hogy a paraszti kultúra az „önmagában álló”, azaz a családi és a közösségi kötelékeken, a sorsközösségen kívül álló egyént nem ismeri el (Erdei 1971 [1938]: 47). Illyés magyarázatában a kútba ugrott pusztai lány végső soron azért lett egyéniség, mert nem a közösség által előírányzott módon reagált a szexuális erőszakra (Illyés 2005 [1936]). (➤ Ld. ehhez *A cselédemlékezet és kollektív trauma* című fejezetet.) Az egyediség ott bujkál a pusztai élettörténetekben – megjelenik a munkabírásban, a saját rózsakert szépsége vagy a magasra kelesztett kenyér felett érzett büszkeségben, az elismerésre okot adó tisztaságban. Azonban a biográfiát nem annyira az egyéni életesemények, hanem a csoport és az egyén viszonya, az egyén közösségen belüli *relációi* (haragosok, megbecsültség) szervezik. Következésképpen a pusztai normarendszer paraméterei szerinti kitűnés adja az egyediséget.

A „partikuláris személyiség” ugyanis az öngazolást, pontosabban az önazonosság kérdését a szokásrendszerbe való tökéletes illeszkedéssel, a feltétlen azonosulással oldja fel (Heller 2009). Éppen ezért kulcsfontosságú a „*dolgos cseléd*” vagy „*a megbecsült ember*” toposzával történő azonosulás a történetekben. A hangsúlyozott közösségi relációk tehát nem annyira az egyén közösségbeli felszívódását jelzik, hanem éppen a szerepnek való tökéletes megfelelést, azaz a kitűnést. A partikuláris énnnek nem evidens az életforma szabadsága, a hagyományszeletek között nem szelektál, és az esetleges konfliktusokat, diszszonanciákat önkorlátozással, sajátos önvédelmi mechanizmusokkal oldja fel (Heller 2009). Jellegzetes, a pusztai lét izoláltságához kapcsolódó reakálási módot körvonalaz a következö interjúrésztlet, ami

Magdolna egy Budapesten tett ifjúkori látogatásának emlékét idézi fel, amikor tőle szokatlan indulattal próbálja elhárítani a városi programként felajánlott kirakatnézegetést:

*„Mást nem tudok. Egyszer-kétszer vótam fönn Pesten, vót ott ismerősöm, de hát rokonom nem vót. (3) Ismerősök, ott vótam egy kicsikét (1), de hát sokat nem láttam ott se. Olyant néztem meg csak, amit érdemesnek [tartottam].. nekem hiába mutogatták a kirakatokat, hogy nézzem meg, nem érdekült, mondták, hogy mér' nem érdekül, mondom,» azér'«. Falun is van kirakat, nem!? Nem érdekül engem a\* milyen cserép van ott, milyen pohár van ott, milyen ez, milyen az. Engem más érdekült. Szerettem vóna e:menni, ugye vót, ugye templomok, ugye, szerettem volna ilyen múzeumba e:menni, de nem vót rá, ugye, idő.” (Magdolna)*

A helyzet indulatos elhárítása egy olyan helyzetnek próbálja elejét venni, amiben a pusztá zárt világa kitárulna, és külső viszonyítási pontok merülnének fel: egy más élet, a jobb mód képei kerülnének karnyújtásnyi távolságra. Eközben a vágyott kulturális program éppen az elérhetetlensége, idegensége miatt elkeserítő, amit csak fokoz, hogy a vendéglátók erről megfélekednek vagy negligálják. A düh, az indulatos reakció egyúttal egy olyan énvédő mechanizmust is feltár, ami szerepét, pszichológiai funkcióját tekintve jelentősebb lehet annál, mint ahogyan ezt az egyetlen interjúrészlet mutatja<sup>61</sup>.

„A partikuláris én »identity-jének« megőrzésében döntő szerepet játszik a védekező mechanizmus. Mi több, a partikuláris emóciók funkciója éppen az, hogy eleget tegyenek ennek a védekező mechaniz-

<sup>61</sup> A kirakatnézés elhárításában voltaképpen ugyanazt a lélektani védekező mechanizmust fedezhetjük fel, ami Édes Annát a polgári háztartások védjegyévé teszi. Anna a bőség és a polgári kényelem körülményei között él házicselédként. Ha már nem tudja a csábítás képeit kikerülni, legalább annak ízeitől igyekszik megkímélni magát. Anna látszólagos puritán hajlamának, így például a finom ételek következetes elutasításának magyarázata éppen az, hogy így próbálja elejét venni a hiábavaló vágyaknak. „»Ez ilyen« – magyarázta Vizyné. »Nem eszik semmi finomat. Még a baracklekvárt is otthagya. Mit gondolsz, például, mit vacsorázik? Úgyse találod ki. Semmit. Reggel kávét. Ebédre is csak egy kis főzeléket. Egyéb nem kell neki. A piszkótát pedig – úgy látszik – egyáltalán nem szereti.« – »Vagy talán nagyon is szereti« – mondta Moviszter, ki még mindig előrehajolt a hintaszékben, elég hangosan” (Kosztolányi 1974 [1926]: 343).

musnak. Ha a másik ember nem szeret, akkor gyűlöljük, megvetjük. Ha egy vágyunk nem teljesül, akkor úgysem fontos, vagy úgys el-érhetetlen, vagy gonosz emberek ármánykodása következtében ma-rad teljesületlen. Az érzések tehát az ember önigenlését és önazo-nosságát úgy biztosítják, hogy az »identity« minden veszélyeztetett-ségére partikuláris emóciókkal reagálnak. A partikuláris érzések ter-mészetesen az én kiterjesztését is biztosítják: a kiterjesztés »területe« a reflektálatlanul elfogadott norma- és szokásrendszer” (Heller 2009: 182–183).

A kétféle individualitás közötti különbség a ricoeuri terminológiában is megfogalmazható: az egyik az idem-identitása, azaz pusztán szár-mazása és csoporttagsága, azaz *ugyanaságai (mêmeté)* által defini-ált (Kovács 2006), míg a másik a trauma által radikálisan felbontott önazonosságot, pontosabban az önmagaságát (*ipseité*) a saját magá-ról újraírt, önazonosságát újradefiniáló élettörténetben egyéni erő-feszítésekkel hozta létre<sup>62</sup>. Az önazonosságot egyik esetben az egyé-ni traumanarratíva hordozza, míg a másik esetben a csoporttagság, a szerep-ének összessége.

A szerepek nemcsak az elvart viselkedést írják elő; az életvilág nor-matív integráltsága azt is megszabja, hogy mennyire és miként lehet a szerepekre egyénileg reflektálni. Az egyén hagyományhoz kötődő státuszát, „szabadságfokát” végső soron a szerepek inkongruenciája határozza meg:

„A szerepdistancia szuverén uralmat jelent a viselkedési elvárások készlete felett: zsonglörködhetünk a szerepekkel, manipulatív al-kalmazhatjuk, kijátszhatjuk, ironikusan megtörhetjük vagy vissza-vonhatjuk azokat; erőteljes szerepazonosulás esetén ellenben függő helyzetben vagyunk, alig bírunk szerepeinknek megfelelni, uralmuk alatt élünk” (Habermas 1994: 170).

A diszkurzíve megvalósított szerepbetöltés (Goffman 1981) alakítja a pusztai történeteket, a szerepek előíró jellegét és rugalmatlanságát a narratív interjú további kifejtésre, asszociációra biztató kérdései is

<sup>62</sup> Ugyanakkor fontos megemlíteni, hogy az önazonosságot mindkét esetben nem verbalizált, részben tudattalan élmények is építik (Pintér 2014).

megvilágítják. A legidősebbek egyre csak a rájuk aggatott címkéket ismételték: cselédek voltak, mert a gróf cselédeinek mondták őket, később az állami gazdaság dolgozói lettek, mert így nevezték őket.

A bennragadók és a környéken letelepedők élettörténetének feltűnő vonása a (szerep)folytonosság. Mivel nem ágyazódtak ki saját szociokulturális miliójükből, semmi sem sürgette az önazonosságra vonatkozó reflektálást. A kiemelkedett pusztaiak élettörténete azonban azt mutatja, hogy a tanulás és az iskolai hatások lineáris történetstruktúrát építenek, míg a puszta elhagyása együtt jár a pusztai lét reflektálásával. Ez sem vezet automatikusan az élettörténet újraírásához vagy a múlt radikális átértékeléséhez, de kimozdít a megkérdőjelezetlen azonosulás mintái közül.

# FÉLIDEGEN KUTATÓ A PUSZTÁN: TERAPEUTA, NYOMOZÓ VAGY RENDŐRSPICLI?

Ebben a fejezetben áttekintem azt a folyamatot, amely a személyes érintettségtől megfelelően távolinak tűnő, az uradalmi cselédek életvilágát firtató kutatási kérdéstől a terepi zavarba kerülésen keresztül végül oda vezetett, hogy a terepen részben mást találtam, mint amit kerestem: a távoli és idegen múlt helyett, avagy mellett, a pusztában rátaláltam saját családtörténetem morzsáira is. A terepmunka folyamata és az ott gyűjtött adatok többféle kutatói perspektívából vehetők szemügyre. A terepi jelenlét és az interjúhelyzetek reflektálása nemcsak árnyalja a kutatási eredményeket, hanem az értelmezési lehetőségeket is kitágítja<sup>63</sup>.

Feltételeztem, hogy a pusztai kutatási terepen is változtatás nélkül alkalmazható az életvilág feltárásához a narratív életútinterjú módszere. Azonban Nekeresdpusztán szembesültem azzal a helyzettel, hogy valaki szívesebben beszél a befőzésről, mint saját magáról, vagy a feltett kérdésre úgy felel, hogy azzal nem ad választ a kérdésre. Ezért az idős pusztaiak felkeresése mellett a kutatói szerepem és a kutatási témában való érintettségem módszertani kontrollálása miatt egy másik pusztáról származó visszaemlékezőket is felkerestem, és az elköltözőkkel készített interjúkban is igyekeztem homályban hagyni a személyes érintettségemet, hacsak ez már nem volt előttük ismert. Ilyenkor arra törekedtem, hogy az interjúhelyzetbe ismeretlenként

<sup>63</sup> A fejezetet árnyalják Devereux fejtegetései a társadalomtudományi módszertan sajátos vakfoltjáról, azaz a kutató és a kutatott (a megfigyelő és a megfigyelt) elkerülhetetlen egymásra hatásáról. Ez az interakció nem pusztán kulturális és társadalmi rendszerek között közvetít; Devereux szerint a személyközi viszony reflexiójának ki kellene terjednie a részt vevő felek teljes személyiségére. Mindez messze túlmutat a tudatos tartományon, mivel a másik érzékelését és önmagunknak a megismerési folyamatban játszott szerepét tudattalan motívumok (szorongások, vágyak, fantáziák) is befolyásolják, melyek a pszichoanalitikus terápiából kölcsönzött áttétel-viszontáttétel fogalmával értelmezhetők (Kilborne 2008).



lépjek be, és igyekeztem megfigyelni, hogy mennyire különböznek ezek az interjúhelyzetek a félidegenként kialakítottaktól.

## *A „félidegen” a félnyilvános terekben*

Goffman szerint a terepen kétféle ember végez résztvevő megfigyelést: a társadalomkutatók és a rendőrspiclik. A terepi megfigyelés leglényegesebb vonása, hogy a *kognitív* empátiával felvértezett kutató az ott eltöltött idő hatására mesterségesen bele tud hangolódni a helybeliek társadalmi helyzetébe. Ha kellőképpen felkészült, akkor meg tudja fejteni, hogy „mi az, amire ők a válaszaikat adják” (Goffman 2013 [1989]: 55).

A résztvevő megfigyelés egyik *eszköze*, hogy „önmagunk, saját tesztünk, saját személyiségünk és saját társadalmi helyzetünk alárendelődik egy más egyénekből álló csoport körülményeinek” (Goffman 2013 [1989]: 54). Ennek köszönhetően képessé válunk arra, hogy „fizikai és ökológiai értelemben is behatoljunk a válaszoknak abba a körébe, amelyeket ők adnak a társadalmi helyzetükre, munkakörülményeikre, etnikai helyzetükre vagy bármi másra” (Goffman 2013 [1989]: 54–55). A Nekeresdpusztán eltöltött, viszonylag rövid idő alatt szerzett tapasztalatokból is kiviláglik, hogy milyen attitűdökkel fordultak felém a közösség tagjai, s meg lehet kísérelni annak értelmezését, hogy ez a viszonyulás miként befolyásolta az adatgyűjtés menetét és interpretálását. Mindez arra készítetett, hogy módszertani szempontból is végiggondoljam a terepi jelenlétemet.

A terepmunkát két szálon kezdtem el: egyrészt megkérdeztem az onnan származó nagyanyámat, hogy szerinte kit kéne felkeresnem a ma is ott élők közül, ha az uradalmi múlttól és a cselédekről szeretnék adatokat gyűjteni. Kis gondolkodás után Violát ajánlotta: elmondta, hogy a puszta melyik részén lakik, és azt tanácsolta, hogy nyugodtan hivatkozzam a köztük lévő régi ismeretségre, Viola biztosan a segítségemre lesz. Első látogatásom alkalmával szerencsésen összefutottam vele és családjával az úton, és megállapodtunk abban, hogy rövidesen felkeresem, amikor „kevesebb dolga lesz”, jobban ráér. (Akkor még nem tűnt fel, hogy a közösségre nagyon jellemző hárítási móddal van dolgom.) Mire legközelebb visszamegyek, ígérte,

addigra ő felkeres egy pusztán élő idős asszonyt, aki szerint „tudna nekem mesélni”.

A megbeszéltnapon felkerestem Violát a házában, ahol is megjelenésem mérsékelt sikert aratott. A röviddel ezelőtt még kedvezőnek is ígérkező, előre egyeztetett helyzet nem kecsegtetett sok jóval. Néhány nap alatt Viola velem és a jövőtelem okával kapcsolatos kétségei és ellenérzései felerősödtek, megpróbált kibújni a kialakult helyzetből. Miközben kitért arra, hogy ő nem hiszi, hogy „tud nekem segíteni”, azaz hogy tudna „érdekeset” mesélni a pusztáról, közben bele is kezdett a mesélésbe (valójában a vele felvett interjú vége felé említi a körülményeket). De az is kitűnik, hogy nem szeretett volna velem beszélgetni, nem úgy tervezte, hogy „adatközlő” lesz. Emellett az általa ajánlott Zsófia is azt üzent, hogy nem akar interjút adni. Pontosabban a Viola által tolmácsolt visszautasítás nem volt igazán határozott: sokkal inkább a külső körülményekre való hivatkozás és magyarázkodás volt – egy sajátos, pusztai „nem”. (Főként az idősebb pusztaiak mondtak nemet a „talán”, az „esetleg” és „a nem ígérhetek semmit” fordulatok mögé bújva, kifogásokat keresve.) Viola végül is, hogy mentse a helyzetet, beleegyezett az interjúba. Óvatosan, mindent mérlegelve és folyton pontosítva kezdett beszélni, mintha valamit folyamatosan kerülgetne, miközben Zsófiát is próbálta mentegetni: betegeskedik, orvoshoz kell mennie, idős, nem emlékszik már semmire.

Egyrésztől nagyon is érthetőnek tűnik Viola mentegetőzése, mert a pusztán szinte mindenki azzal próbálta az interjút visszautasítani, hogy nem tud segíteni, nem tud ő sokat, és nincs a pusztában semmi érdekes, ami megérne egy interjút. Ez a hozzáállás tanult-örökölt kisebbség-érzésükről árulkodik. Másfelől az, ahogy Viola fogalmazott („nincs segítség”), nagyon is jelzi a helyzet komolyságát, azt, hogy mindketten mennyire próbáltak kikerülni ebből a helyzetből, mennyire bizalmatlanok és bizonytalanok voltak az interjú célját illetően. Viola megnyilatkozásait a bizalom és bizalmatlanság, a közlésvágy, a segíteni akarás, valamint az elzárkózás közötti ingadozás jellemezte. Talán oldottabb lett volna a légkör, ha nem ragaszkodom az interjúhelyzet standardizálásához, mindenekelőtt hangfelvétel készítéséhez, de ez az adatgyűjtés- és feldolgozást nagyon megnehezítette volna. A narratív interjú elképzelhetetlen hangfelvétel nélkül.

Azonban érezve a helyzet bizonytalan, ambivalens jellegét, ragaszkodtam ugyan a felvétel készítéséhez, de azt is be kellett látnom, hogy ez a légkör nem alkalmas mély- vagy életútinterjúra, így strukturált interjút készítettem. A felvett anyag Viola bizalmatlansága és bizonytalansága ellenére is jól használható néprajzi adatokat tartalmaz. A beszélgetés végén a diktafon kikapcsolását érezhető megkönnyebbuléssel fogadta.

A másik szál a terepmunka első napján, az út mentén folytatott beszélgetést követően alakult ki: a pusztán lődörögtem, próbáltam kicsalni az embereket házukból, csengő híján sokszor csak bekiabálva. A szóra bírt pusztaiak a Viola által már említett Zsófiát és egy másik idős asszonyt, Magdolnát ajánlották, és gyakorta emlegették, hogy a Szászt (Szász urat) ugyancsak „érdemes lenne” felkeresnem. Az első nap rátaláltam Magdolnára, aki a háza előtt egy fa alatt kapált, gondozta az udvart. Bár nehezen, és némiképp bizalmatlanul, de a kíváncsiságtól hajtva beleegyezett a másnapi interjúba, amely elég jól sikerült.

A terepmunka nagyanyai ajánlással és Viola közvetítésével megkezdett szála gyorsan megszakadt: Viola ambivalensen viszonyult az interjúhoz is, hozzám és a kutatásomhoz is, de azért segíteni is próbált. A többiek által ajánlott idős asszonyhoz, Zsófiához másodszori próbálkozásra sikerült bejutnom. Bár hangfelvételt nem készítettem nála, sőt jegyzetelnem sem volt szabad, a kezdeti határozott ellenállása valamelyest enyhült. Jóllehet még a félig strukturált interjú keretében feltett kérdéseket is gyakran a „nem tudom” és a „nem emlékszem” fordulatokkal hárította el.

Goffman szerint a sikeres terepmunkához elengedhetetlen egy jó és minden körülmények között fenntartott történet a kutatói jelenlét okáról. Azaz a terepi jelenlétet az ott élők szemében értelmessé kell tenni, és a hétköznapiakban valamiben „jónak” (a közösség szemében hasznosnak) kell lenni (Goffman 2013 [1989]). Amikor az első nap magam próbáltam „kulcsadatközlőm” segítsége nélkül bejutni a házakba, kiderült, hogy első zavaromat a terepen éppen a jó és hihehető történet hiánya okozta. Azaz hiába volt a kutatással kapcsolatos történet igaz, és bármennyire is igyekeztem azt a közösség nyelvén megfogalmazni (*„kutató vagyok, akit érdekel a múlt”, „emlékeket gyűjtök egy iskolai dolgozathoz”*), az csak fokozta a jelenlétemmel és az interjúra való felkéréssel keltett gyanakvást és értetlenséget.

A pusztaiak kitartó passzív ellenállásán nehéz áttörni, nem könnyű őket szóra bírni. Leginkább azért nem, mert egyáltalán nincsenek hozzászokva ahhoz, hogy bárki érdeklődjék felőlük, és nemigen merül fel bennük, hogy valaki kíváncsi lehet az életükre. A pusztai hétköznapiakra irányuló kutatói érdeklődés hosszas magyarázkodást igényelt, csak nehezen nyíltak meg a kapuk. Az egyre több visszautasítás és háritás miatt vészmegoldásként mintegy mellékesen említettem meg, hogy én itt voltaképpen a gyökereimet kutatom, mivel a dédszüleim és a nagyanyám is itt éltek, ezen a pusztán. Az idegen kutatói pozíciómat tehát az ismerős idegen pozíciójára cseréltem fel, ami sok esetben segítette a kapcsolatfelvételt, azonban sajátosan átalakította az interjúhelyzeteket.

A családfámra tett utalás a terepmunka első nehézségén, azaz a kapcsolatfelvételen többnyire átlendített, de a házakba még így is nehéz volt bejutni. Ennek oka nemcsak az, hogy meglehetősen nehéz volt az interjúhelyzetet s magát a kutatást is értelmessé tenni a helyiek szemében, hanem az is, hogy főleg a régi cselédházak környékén meglehetősen szegény háztartásokat is találtam, ahová tapintatból (s mert nem is hívtak beljebb) nem mentem be – a tornácon üldögéltünk. (Az itt készült interjúfelvételek csak nehezen használhatóak a kültéri zajok és a diktafontól nagyjából egy méterre megkötött, folyvást csaholó kutya miatt.)

A puszta előkelőnek számító kis utcája tucatnyi kertes házával már-már idilli része a mai, a helyiek szerint „*lerobbant*” pusztának: gondozott házak zöld fűvel, konyha- és virágoskerttel, esetleg előttük parkoló autóval. Mindazonáltal e házak lakói és a Szántásra beköltöző régi pusztaiak is szívesebben fogadtak a teraszon, a lugasban vagy a nyári konyhában, mint bent a lakásban.

Napközben a lakásban csak betegek lehettek – emlékszik vissza Illyés a pusztai gyerekkorra (Illyés 2005 [1936]). Ezekben az esetekben azonban nem annyira a lakáshasználat változatlanságáról, mint inkább a közösség bizalmatlanságáról van szó. A privát szféra védelmét az is indokolta, hogy nem csupán kutatóként voltam már jelen a terepen, hanem a felmenőimre tett utalással valamiféle ismerős idegen pozíciót foglaltam el a szemükben. Így lehetséges, hogy a jobb módú pusztaiak az összehasonlítás lehetőségét, a szegényebbek a nélkülözés miatt érzett szégyenkezést akarták elkerülni. Az ő szemükben egyszerűen jobbnak látszott az amúgy is gyanús interjút, ha csak

mód van rá, valamilyen köztes, félnyilvános térben elintézni, ahol hamar rövidebbre zárható minden feszélyező helyzet. A félnyilvános tér és működtetése olyan „menekülő útvonalként” értelmezhető, amelyet a pusztaiak (és néha az elköltözők) hagytak maguknak, hogy szükség esetén hamar le tudják zárni az interjúhelyzetet. Emellett ezek a félnyilvános terek számos érdekes helyzetet eredményeztek a terepmunka során. Mindössze két-három interjút tudtam úgy befejezni, hogy azt egyáltalán nem zavarta meg egy-egy felbukkanó szomszéd vagy családtag.

### *A narratív életútinterjú – terapeuta a pusztán?*

Bevett módszertani felfogás, hogy a kutatás a megfelelő módszerekkel – interjúzás esetében például a megfelelő kérdezői és elemzési technikával – „standardizálható”, azaz a szemtől szembeni kommunikáció, a kutatói beavatkozással létrehozott beszédhelyzet esetleges torzításai elkerülhetők vagy kiszűrhetők<sup>64</sup>.

„Ha az interjút magnetofonnal rögzítjük, vagy nagyon pontosan jegyezzük, akkor abból indulhatunk ki, amit az alany mondott, és ki tudjuk szűrni a kérdező szerepét, befolyását, szóval a »műszer torzításait« (...) „Természetesen minden interjúer követ el hibát, vagyis elügyetlenkedik egy-két szálal minden interjúban. Ha pontosan leírja az egész magnóra vett szöveget, tehát saját kérdéseit, beleszólásait is, akkor ezek a hibák kiküszöbölhetők” (Solt 1998: 29–34).

Azaz az interjúhelyzetnek megfelelő attitűd (nyitottság, empátia, kíváncsiság, ragaszkodás a kérdezői szerephez) és egy sajátos kérdezői technika (semleges, nem sugalmazó, de célirányos kérdezői mód)

<sup>64</sup> Az aktív interjúzás egyfelől a kérdező semleges pozícióját, másfelől a „válaszok passzív tartályának” tekintett interjúalany (Holstein–Gurbrium 2013 [1977]: 121) előfeltevéseit kérdőjelezi meg azzal, hogy kölcsönös megnyílásra ösztönöz és az alakuló narratívához különféle nézőpontokat nyújt, azaz aktívan orientáló kérdezői technikát alkalmaz. A beavatkozás és a kölcsönösség hangsúlyozása arra hívja fel a figyelmet, hogy az interjú alatt az interjú készítője és a válaszadó kérdezői technikától függetlenül *elkerülhetetlenül közösen*, egymásra és a helyzetre reflektálva hozzák létre a jelentéseket (Holstein–Gurbrium 2013 [1977]).

együttes alkalmazásával az interjúalany jó eséllyel megnyílik, és értékelhető, „valódi”, a társas befolyásolástól nem torzított információkat nyújt önmagáról és társas környezetéről (Solt 1998).

A mélyinterjú sajátos légkört kíván; olyan helyet, ahol nyugodtan és lehetőleg megszakítás nélkül lehet hosszan beszélgetni. Megfelelő helyszín lehet egy csendes, félreeső kávéházi asztal vagy az interjúalany saját otthona is. Utóbbi esetben azonban érdemes arra figyelni, hogy az interjú során elhangzottak akár a családtagok előtt is ismeretlenek, túl intímek vagy érzelmileg megterhelők lehetnek, tehát az egyéni mesélés fonalát a családtagok közelsége, ottléte megakaszthatja, és az egész interjú is megzavarhatja.

A narratív életútinterjú felvételének az aktív odafigyeléssel elmélyített bizalmi légkör a záloga, ami leginkább a terapeuta és páciense viszonyához hasonlít, mint ahogy maga a módszer is (mind felvételi, mind elemzési technikáját tekintve) pszichoanalitikus ihletésű. Az interjú készítője, akárcsak a terapeuta, igyekszik visszahúzódní. Az interjú sikerét jelzi, ha az emlékező már nem is az interjú készítőjének, hanem önmagának mesél, azaz neki is fontos, hogy hitelesnek érzett történetet adjon át magáról, és új értelmi összefüggéseket fedezzen fel élete egyes eseményei között. A figyelem, a türelmes hallgatás, az empátia mellett alapvető fontosságú annak tudata, hogy az interjúhelyzetben elhangzottakat diszkréció és etikus hozzáállás védi. Az anonimitás garantálásával megteremtett bizalmi légkör elengedhetetlen, és nem bizalmaskodást, hanem szigorúan rögzített szerepeket és szabályokat jelent (Solt 1998, Heltai–Tárjányi 1999). Ehhez a legtöbbször hozzátartozik, hogy az interjút készítő kutatóval a mesélő az interjúhelyzet után aligha találkozik, és magával viszi az együtt előállított szöveget. Az interjú szövegének felhasználási módját – ami a legtöbbször teljes anonimitást biztosít – ugyancsak előre egyeztetik a felek.

Az interjút készítő kutató tehát ideális esetben egy idegen (nemcsak a köznapi, de a fenomenológiai értelemben is), akivel egy rövid ideig a terapeuta és páciense viszonyához hasonló sajátos, anonim intimitásba lehet kerülni. A távolított intimitás lényeges hozadéka, hogy az elbeszélő fel meri tárni a saját maga számára is hiteles és az interjúhelyzetben érvényesnek tekintett élettörténetét, amelynek tudományos célú felhasználását etikai és módszertani biztosítékok szabályozzák.

A pusztai interjúfelvételek esetében a legtöbb esetben nem tudtam magamra öltetni (vagy fenntartani) az idegen („terapeuta”) szerepét, de sokszor a nyugodt interjúhelyzetet sem tudtam megteremteni. Miközben a narratív élettörténeti interjú módszere kimondottan nyugodt körülményeket igényel, a pusztai interjúzás közben a tornácban, a nyári konyhában vagy a lugas alatt a szomszéd feltűnése és bebeszélése az interjúkba éppolyan természetes volt, mint a családtagok felbukkanása, esetleg kérértlen maradása. A Szántásra beköltözők látogatói jobbra csak néhány perce szakították meg az interjút, és igyekeztek hamar távozni. Ha hosszabban időztek, az elkerülhetetlenül kizökkentette a visszaemlékezőt, néha nem is tudta már felvenni a megkezdett mesélés fonalát. Hogy az interjúhelyzetben több-kevesebb sikerrel megalapozott intimitást és bizalmat megőrizzem, sokszor semlegesebb, általánosabb kérdéseket feltéve lazítottam a narratív struktúrán, kívárva, míg a hivatlan vendég odébbáll. Megegett, hogy az amúgy ígéretes, de mások által megzavart interjúhelyzetet önként adtam fel, egy megfelelőbb alkalomban bízva, mivel olyan témára bukkantam, amelyről bár a megkérdezett szívesen beszélt, a családtagjait valószínűleg erősen feszélyezte volna.

A narratív technika sem működött magától értetődően a pusztán. Volt, amikor a bizonytalan helyzet vagy a félelem az önálló, kérdések nélküli meséléstől nem is tette lehetővé alkalmazását, máskor a szigorú szabályokon kellett lazítanom például azért, mert az interjúhelyzetet megzavarták. A szisztematikus visszakérdezés technikája sokszor nem vagy nehezen hozott elő új információt. Az emlékezők ilyenkor csak elismételték az előző válaszukat a kérdésre, makacsul hajtogatták, de nem fejtették ki bővebben. Ezekben az esetekben másként, direktebben fogalmaztam, hogy segítsen a felidézést. Máskor azért változtattam a kérdezési stratégián, mert a bizonyos témák szisztematikus elkerülését nagyon is lehetővé tevő narratív módszer mellett néha provokatívabb, direkt kérdésfeltevéssel próbáltam mederben tartani az interjút. De ha az interjú elején nyugodt körülmények között sikerült bevetnem a narratív technikát, az érezhetően segítette a felidézést, még akkor is, ha a visszakérdezés ismétlődő válasszmintázatokat is hozott.

A váratlan látogatások gyakorisága és természetessége egyrészt a felkeresett helybeliek közösségi, családbeli integráltságára utal, másrészt arra, hogy az interjúhelyzet megzavarása a látogatók szemében

nem minősült udvariatlanságnak. Mások jelenléte egy beszélgetésen, még inkább egy spontán közösségi beszélgetés, a beleszólás más mondanójába sokkal természetesebb beszédhelyzetnek tűnt a pusztaiak és leszármazottaik szemében, mint az interjúhelyzetben nagy gonddal kivitelezett elvonultság, az anonim intimitás légköre.

Az információ visszatartásában az esetleges hírvívő szerepem is meghatározó volt. Igencsak árulkodóak azok a mentegetőzések, amelyekből az derült ki, hogy a pusztaiak attól tartanak, hogy ha valaki véletlenül rosszat mond valakiről, az később eljuthat az illető fülébe. Mint ahogy az is, hogy a hangfelvételtől egyesek azért tartanak, mert a közösség tagjai (vagy talán a családom tagjai?) felismerhetik a hangjukat. Mindez egy meglehetősen zárt, napi érintkezésben élő közösséget körvonalaz, ahol bárkit felismerhetnek a hangjáról, bárkin számon kérhetik a véleményét, a másikról mondott „pletykát”. Ugyanakkor azt is minden további nélkül feltételezték a házról házra járó ismerős idegenről, hogy majd hozza-viszi a híreket, értesüléseket – akár a pusztáról már elköltözötteknek is.

Az interjúhelyzet anonim intimitása a pusztaiaktól idegen volt, nem idézett fel semmilyen számukra érvényes viselkedési mintát (pl. páciens–terapeuta). Következésképpen ők sem feltételezték rólam a diszkréciót. Ottlétemnek rögtön híre ment (a régi cselédházak közelében tudtak róla), így a családfámra tett első utalás után már nem volt értelme fenntartani az idegenség látszatát. Jóllehet az egy évvel későbbi látogatás ebben az értelemben sikeres volt, mivel Teréz hosszú távolléte miatt nem értesült a terepmunkámról, ami ekkorra már a feledés homályába merült. Szintén ekkor derült ki, hogy a Magdolnánál tett látogatásomról sem nagyon tud a pusztá, mert a nagyháztól távolabb lakik, és így a közösség periferiáján helyezkedik el.

### *Az ismerős idegen*

Az elutasításokban és a bizalom–bizalmatlanság váltakozásában nemcsak a sajátos ismerős idegen helyzetem játszott szerepet, ami inkább a házakba bejutásban, a terepi jelenlét értelmessé tételében segített, az interjúzásban viszont már hátráltatott. Míg idegenként, odalátogató kutatóként a nekeresdpusztaiak gyanakvása előbb arra irányult, hogy nem vagyok-e újságíró, s ha nem, akkor miért akarok felvéte-



leket készíteni, később egyesek azt akarták kideríteni, hogy miket mesélt nekem a pusztáról a nagyanyám. A pusztai történetekben bujkálást, méricskélést, tapogatózást éreztem, és azt, hogy mindenáron kontrollálni akarják a helyzetet, ami hovatovább ahhoz vezetett, hogy néha csak azt hajtogatták, hogy *„nem tudnak semmit.”*

A narratív interjúhelyzet ideáltipikus idegenje, terapeutája helyett a családfámra tett utalás miatt ismerős idegen lettem a pusztán. Jól-lehet ők engem személyesen nem ismertek, felmenőimen keresztül mégis elhelyeztek valahogy a közösségi térben. Az ismerős idegenségemet valamiképp minden interjúhelyzetben értelmezték, és annak megfelelően különféle viszonyt alakítottak ki velem szemben. Magdolna, akivel az egyik legsikerültebb interjút készítettem, jól ismerte a családfámat, és úgy tűnik, jó viszonyban volt a családommal (dédanyámék szomszédja volt). Mégis magázott (miközben a szomszédját úrnak hívta), és úgy tekintett rám, mint aki már nem tartozik a pusztaiak közé, aki idegen – legfőképp a tanultsága miatt.

Viola mindvégig ambivalens volt velem: segíteni is próbált, de viselkedéséből mégis inkább az elzárkózást éreztem ki. Eközben tegezett, és igyekezett fesztelen hangot megütni velem. A vélt közelséget kifejezetten nehezen tudta kezelni az interjú során, erre utalnak taktikázó manőverei, és egy véletlenül fülembe jutott információ: a szomszédos pusztán mondta valakinek, hogy olyasmiről kérdeztem (szokások, babonák, befőzés, régi ételek, idénymunkások), amiről nem szívesen beszélt, ami a családon belül már nem is „téma”. Azaz a régi életmódot tematizáló, ártatlannak szánt kérdéseket úgy értelmezte, hogy azokkal a számára és a családja számára kínos, fellelésre ítélt cselédlétet feszegetem. Hiába kerültem következetesen a cseléd szó használatát mindaddig, amíg az emlékezők maguktól nem említették, az életmódra vonatkozó kérdések az elfojtott, szégyellt tartalmakat hívták elő. Így már egészen más az értelme Viola gyakori háritó fordulatainak – *„már nem is emlékszem”, „még kicsinyek voltunk”* –, de azoknak a kitéréseknek is, amikor arra biztatott, hogy kérdezzem csak meg ezekről a dolgokról a nagyanyámat. Ami talán azt is jelenti a részéről, hogy ne nagyon képzeljem magamat másnak (mondjuk kutatónak) a pusztán, hiszen én is onnan származom, miért nem kutakodom inkább a saját családom múltjában.

Némiképp hasonlóan reagált a vele egykorú Angéla is. Vele még idegen kutatóként is szót váltottam a pusztán, hiszen az ő bizalmat-

lanságán próbáltam először a családfámra tett utalással enyhíteni. Vele is készítettem két rövidebb interjút: olykor ő is szívesen mesélt, majd hirtelen visszahúzódott. A megkezdett életútinterjút egyszer a családtagok, másszor a szomszéd zavarta meg. Talán nyugodtabb körülmények között jobban megnyílt volna, bár ő is latolgatta, szelektálta mondandóját, érezhetően igényelte volna a figyelmet és az élettörténet elmesélésével járó megkönnyebbülést.

Nekeresd takaros részére, az „új sorra” nyugdíjasként visszatérő Ferenc szintén „beazonosított” a családfám szerint, ezt egyszerű bólintással nyugtázta, és az interjú során nem utalt többet az ismeretsegre. Ő a pusztáról elkerülve sikeres életpályát futott be. Számára nem volt teljesen értelmetlen sem a kutatás maga, sem a saját élettörténet felépítésére vonatkozó kérdés, amelynek gond nélkül eleget tett. Jó szívvel ajánlotta viszont idős édesanyját, Terézt, aki (Zsófiához és Magdolnához hasonlóan) „*még élte a grófi időket*”, és aki szerinte „*szeret csevegni*”. Terézzel a betegsége miatt csak a terepmunka második szakaszában, egy évvel később tudtam interjút készíteni. Ebbe a helyzetbe a véletlenek folytán tökéletesen ismeretlenként léptem: addigra a pusztán való felbukkanásom elfelejtődött, az előre telefonon egyeztetett interjúidőpontot a család elfelejtette neki átadni, így Teréz másnap teljesen idegenként engedett be a házba (a szobába!), ahol ezt a szerepet a családtagok felbukkanásáig fenn tudtam tartani. Az interjú (a fiatal dédunoka ösztönös diszkréciójának köszönhetően) kettesben zavartalanul folyt, egészen a család hazatértéig. Ekkor az interjúhelyzet intimitása az érdeklődő rokonok miatt felbomlott, és hamarosan jobbnak láttam lezárni. A beszélgetés végén derült csak fény családom nekeresdi származására. Ekkor Teréz gyorsan leszögezte, hogy róluk „*csak jót mondhat*”, és gyorsan hozzátette, hogy ő maga amúgy sem volt haragban senkivel. Ezek után, mintha nem telt volna el negyven év azóta, hogy felmenőim elköltöztek a pusztáról, Teréz jól értesültségét is fitogtatva, nagy vonalakban beszámolt arról, hogy kivel mi történt azóta.

Az interjú elől mindvégig elzárkózó idős asszony, Zsófia indokait több szempontból is nehéz megfejtetni. Egyrészt az ő esetében nem én alakítottam a magamról kialakult képet, hanem Viola közvetítésével értek el hozzá rólam az információk. Az előzetesen kialakított képen a személyes megkeresés csak részben tudott változtatni – végül mégis bebocsátást nyertem hozzá. Arra ki sem tért, hogy bármilyen

módon ismerne vagy hallott volna felőlem. Nem tudtam megértetni vele a terepi jelenlétem okát, a kutatás tényét gyanúsnak és érthetetlennek találta, a diktafontól is nagyon idegenkedett, a családfámra tett utalást elengedte a füle mellett. Nem tudok arról sem, hogy bármi oka lett volna valamelyik felmenőmre haragudni, bár azt a pusztai ismerős idegenségemből fakadóan nem tudhatom, mit őriz még rólok a közösségi emlékezet.

Utólag nehéz megfejtetni, hogy Zsófia félelemből vagy ellenszenvből utasított-e vissza: árulkodó részlet, hogy a betegség mellett azzal próbálta kéréseimet háritani, hogy „*mi lesz, ha rosszat talál mondanivalót*”, „*ha rosszul emlékszik, ha összevissza beszél*”. Nemcsak a közösségi ellenőrzés, hanem talán valamilyen régebbi tapasztalat is inthette erre a viselkedésre, hiszen annyit sikerült megtudnom, hogy ők tanyán éltek, azaz a földosztás után – a pusztaiak nagy többségétől eltérően – az ő családjának talán volt mit veszíteni: a tanyasi lét ugyanis hiába kötődött a háború előtt is az uradalomhoz, nagyobb önállóságot és nagyobb jártasságot jelentett a termelésben és az állattenyésztésben. Tehát feltehető, hogy ezekkel a készségekkel felvértezve Zsófia családjá nagyobb tervekkel és ambícióval vágott neki az újjazdalásnak, s ő másként reagált a társadalmi változásra.

A Nekeresdet elhagyókkal készült interjűkat is a sajátosan falusi „ki fia-borja vagy” megközelítés jellemezte, a helybeliek vagy a helyismerettel rendelkező, az interjút megszervező segítőmtől érdeklődtek, vagy ha ez nem ment, rögtön nekem szegezték a kérdést: helybeli vagyok-e, kik a szüleim? Volt, ahol a kvázi ismeretlenség fenntartható volt, és volt, ahol már a városi ismerettség színezték át az interjúhelyzetet. A közelség-távolság és a származás kérdéseinek kezelhetőségét vizsgáló kontrollinterjúkba tudatosan idegenként próbáltam lépni, a közös pontot csak a szántási kötődés jelentette.

Az interjúk kontextusának elemzése megerősíteni látszik azt, hogy a narratív interjú sajátos légkörének hozadéakai akkor érvényesülnek, ha sikerül megteremteni a távolított, anonim intimitást, amelybe a kutató teljesen idegenként lép be, és úgy távozik, hogy az interjúalanynak semmilyen formában nem kell később konfrontálódnia az általa elmondottakkal. Ugyanakkor az élettörténetek felépítése és tartalma, a gyakran érintett emlékezeti toposzok, szófordulatok nagyon hasonlóak voltak mind az idegenként, mind az ismerős idegenként felépített helyzetekben. Különbség inkább a nehezebben elmesélhe-

tő részletekben rejtett, például a pusztáról elköltözők hajlamosabbak voltak a „megejtett” (az „urak” szexuális visszaéléseinek kiszolgáltatott) lányokról említést tenni. Ugyancsak a pusztai interjúfelvételek világítottak rá a narratív életútinterjú egy sajátos vakfoltjára is, arra, hogy rákérdezni csak arra tudunk, amit elszólások, félmondatok, homályos vagy világos utalások formájában a mesélő ránk bízott vagy érzésünk szerint ránk szeretne bízni.

A távolságtartóbb, engem inkább idegennek tekintő pusztaiakkal érezhetően jobb interjúk készültek, mint azokkal, akik a beazonosítás után is (vagy éppen ezért) bizalmatlanul vagy ambivalensen kezeltek. Éppen az a két interjúhelyzet jött létre a legnehezebben (ha egyáltalán létrejött), amelyektől azt vártam, hogy megkönnyítik a terepmunkát: a Violával felvett félig strukturált interjú és az ő közvetítésével létrejött, meglehetősen bizalmatlan, fürkésző légkörű beszélgetés Zsófiával. Minél inkább közelinek éreztek a helyiek, annál veszélyesebbé válhattam a szemükben. (Azonban ez sem mindig volt így, mert első sikeres interjúmat dédanyámék egykori szomszédjával készítettem.)

Az interjúhelyzetekben emellett más érdekviszonyok is megjelentek. A hallgatás és elhallgatás, a bizalmatlan mérítségkés talán azt is mutatja, hogy mi jár a pusztáról kiemelkedett „félidegennek”. Találó példával szolgál erre Illyés felnőttkori visszalátogatása a pusztára: „Leperdi bácsi, aki nevelésben hajdan kézierővel is segédkezett, méltóságos úrnak hívott, és elsírta magát, amidőn megkérdeztem, mért nem tegez többé? Mi történt velük?” (Illyés 2005 [1936]: 127).

Jóllehet kutatóként természetes, egyenrangú viszony kialakítására törekedtem, sőt gyakran azt hangsúlyoztam, hogy én szorulok az adatközlők segítségére, mert ebből „nekem iskolai dolgozatot kell írnom”, Magdolna határozottan a tanult (úr) – tanulatlan (cseléd) hierarchiában gondolkodott mindvégig az interjú során. Mások, például a pusztára visszaköltözők és az elköltözők természetesebben kezelték az interjúhelyzetet. Szerencsésnek mondhatók azok a környéken készült interjúk is, ahol a diákszerepben helyeztek el a felkeresett időszak. A döntő különbséget azok a helyzetek jelentették, melyekben a közelség és a távolság kérdését nem lehetett tisztázni, ahol a tanultságom és családom kiemelkedése összekeveredett a cselédségre irányuló kérdéseimmel és a nekeresdiek pusztán ragadásával. Bizonyára erősen befolyásolta az interjúhelyzeteket az érintettségemre utaló elszólásom, de az elzárkózás mögött, amely alapvetően meghatározta

az interjúk hangvételét, valamilyen mélyebb tapasztalat és tudás is rejlett. A terepmunka után határozott megnyugvással olvastam Illyésnél, hogy a pusztaiak tanulmányozása „e nép ősi bizalmatlansága miatt is nehezebb vállalkozás, mint egy közép-afrikai törzs tanulmányozása” (Illyés 2005 [1936]: 7). Továbbá: „Ami emléket feltárok, azért tárom fel, hogy rajtuk át próbáljak leeresztkedni abba a mélyben fekvő, forró rétegbe, amely rettegve rejtj gomolygó világát minden idegen tekintettől” (Illyés 2005 [1936]: 30).

## *A rendőrspicli*

A pusztai terepmunkát jószerével egy „ellenséges” terepen való mozgásként éltem meg, ahol csak magamra számíthattam. Figyelmem mindinkább az apró részletek rögzítésére és az elszólásokra terelődött. Kis túlzással úgy éreztem, tényleg rendőrspicliként mozgok egy ellenséges terepen, ahol nem az elhangzó, hanem a kifigyelt, megfajított információkra számíthatok. Még azok is „gyanússá” váltak a szememben, akik látszólag szívesen beszélgettek velem, főképp a gyors és váratlan témaváltásaik, a rövid, néha csak pár mondatos élettörténeteik miatt, és mert sok esetben elutasították a legegyszerűbb, legártatlanabb, a feszültséget oldani kívánó témafelvetéseket (ételek, napirend, szokások, gyerekkori emlékek, befőzés) is.

A zavart, a tanácstalanságot és az interjúk feletti elégedetlenséget a terepnaplóm egyik bejegyzése is rögzíti: „*Senki nem mond semmit.*” Nemcsak a kapcsolatfelvétel nehézsége vagy az interjúhelyzet alóli kibújás sokfélesége miatt éreztem ezt, hanem az interjúk jó részében is éreztem, hogy „valami hiányzik”. Utólag végiggondolva a problémát, ez nemcsak az interjúban felfedezhető mesélési stratégiáknak, elkerüléseknek tudható be, hanem annak is, hogy a felvett élettörténetek szerkesztési módjukat tekintve elég atipikusak, kevésbé jól formáltak, csapongóak, amikbe minduntalan beszüremkednek a jelenbeli mindennapok rutintörténetei. (➤ Ld. ehhez *A traumatikus és a nosztalgikus emlékezet*, valamint a *Kulturális különbségek* című fejezetet.) Ugyanakkor ha valami mégis elhangzott, akkor az sokszor nem a feltett kérdésre reagált, az emlékező látszólag érdektelen dolgokról beszélt, miközben azt éreztem, hogy „lenne más is” a háttérben. Mindez nemcsak az én hibámból fakadó, nehezen interpre-

tálható terepszituáció következménye, hanem valamiképp a pusztai mentalitást, habitust is körvonalazza.

Ezt két tapasztalat is jelzi. Már említettem, Violát mennyire boszszantotta a cselédlét indirekt tematizálása az interjúbán. Erről akaratlanul is „hírnökök” (spiclik?) útján értesültem – természetesen nem Nekeresden, hanem Szántáson. A másik egy interjúbeli elszólás volt. Egy kissé már belemelegedve a beszélgetésbe, gondoltam felteszek egy provokatívabb kérdést is, azaz rákérdezek a szokásokra és babonákra, amelyek engem a cselédléttel kapcsolatban különösen érdekeltek. Viola meggondolatlan, s ezért talán őszinte válasza ez volt: *„erről nem is akartam beszélni!”* Azaz nagyon is tudott volna mesélni minderről, és egészen jól körvonalazott elképzelései voltak arról is, hogy engem mi érdekel, csak egyszerűen nem akart beszélni arról, ami számára a szégyellni való cselédléhez kötődő, meghaladott hagyomány.

A *Puszták népét* olvasva később rádöbbsentem, hogy a mellébeszélés, a minden tartalmi konkrétság nélküli bőbeszédűség, bár elfedhet vagy megkerülhet sok információt, ennek a kultúrának alapvető sajátossága. Jó példa erre az, ahogyan Illyés juhász nagyapja felelt az olyan kérdésekre, amelyekre igazából nem akart válaszolni: „Ha efelől kérdezték, bonyolult magyarázkodásba kezdett, órák hosszat beszélt párosításról, első fürőről, hetedről, gyapjúmosásról, jerkéről, farkalásról, kergeségi átalányról. A végén az derült ki, hogy neki semmije sincs, »koldus cseléd« ő...” (Illyés 2005 [1936]: 33).

Meglehet, hogy a bizalom megnyerése vagy a sikeres „spicliként működés” egyes, nehezen megközelíthető csoportok esetében jóval több időt és kitartást kíván, mint amennyit az egy-két hetes terepjárás és néhány visszalátogatás lehetővé tesz, vagy amire a közösségkutatás keretei lehetőséget nyújtanak. S további kérdés, hogy jelen esetben egy állomásozó terepmunka biztosíthatta volna a „bennszülötté válás” (*going native*) perspektíváját, amelyben Goffman szerint „önmagunk, saját testünk, saját személyiségünk és saját társadalmi helyzetünk alárendelődik” (2013 [1989]: 55) a másik csoport tagjainak. Azaz korántsem biztos, hogy egy hosszabb résztvevő megfigyelés hatástalaníthatta volna a helyről való előzetes tudásomat, és felülírhatta volna a családból öröklött pozíciómat a pusztaiak szemében.

Másrészről a nekem tulajdonított pozíció és az ehhez való viszony megváltoztatása meglehetősen problematikusnak tűnik egy olyan

csoport esetében, amely eleve dichotómiákban és hierarchiában („rang-sorban”, „kasztban”) gondolkodik, és ezt a szemléletmódot átörökíti<sup>65</sup>. Ilyen körülmények között az interjúhelyzet eleve egyenlőtlen pozíciókat feltételez. A habituális kisebbségség, a furfangon és a mellébeszélésen alapuló észjárás, a nyílt konfrontáció elkerülése máig példázza a cselédeknek (és leszármazottaiknak) az „urakkal” és az idegenekkel szembeni attitűdjét. Mindez leképeződik az interjúhelyzetben is (igaz, megannyi különféle változatban), és a visszautasítások bőséges, egyszersmind körmönfont okfejtéseiben is.

Egyes esetekben a látszólag fesztelen vagy legalábbis segítőkész attitűd mögött valóságos lázadás bujkált: a nem válaszolás, a másról beszélés, a válaszmegtagadás vagy egyszerűen az információ-visszatartás ezerféle formájában és árnyalatában. Jellemző példa Illyéstől annak a kocsinak a története, aki inkább hagyta megfulladni a vásári eladásra szánt hízót útközben, mintsem megpróbálta volna megmenteni az uraság vagyonát.

„Egyszerűen nem volt köze hozzá. Lelke fenekén lázadó volt; öntudatlan, de épp azért annál makacsabb és elszántabb. Közönyük és nemtörődömségük ellen nehéz a védekezés, annál inkább, mert a munka késleltetésében igazán ritka leleményességről s agyafúrtságról tesznek tanúságot” (Illyés 2005 [1936]: 129).

A terepi jelenléte és az interjúhelyzetet elemezve, „mesterségesen belehangolódva” abba, ahogyan a pusztaiak reagáltak minderre, feltehetően a történetben szereplő kocsinhoz hasonlóan a nekeresdieknek sem volt közük ahhoz a kutatáshoz és ahhoz a megismerési érdekehez, amellyel felkerestem őket. Az egyenrangúság mellett tehát az interjúhelyzet vállalásának kontextusa (a kényszer, az érdekviszonyok tisztázatlansága) is releváns az interjúk elemzésekor. Az interjúk létrejöttének kontextusa ugyanolyan fontos a pusztai terepmunka interpretálásában, mint maguk az adatok. Egyáltalán nem mindegy, hogy egy-egy interjúban milyen szereprendszerben helyeztek el engem a visszaemlékezők, mint ahogy az sem, hogy hol álltak velem szóba. Ki mivel akarta kifejezni, hogy szívesen lát (kínálással, süteménnyel, azzal, hogy beenged a szobába), és ki tett egy egész illato-

<sup>65</sup> A hierarchikus szemléletmód a legidősebb pusztaiak narratíváiban a legerősebb, de a II. világháború után született generáció gondolkodását is meghatározza.



zó kacsasültet az asztalra kínálás nélkül, nyilvánvaló kommunikatív céllal.

Emellett az interjúhelyzetek végiggondolása és tartalmi elemzése hívta fel a figyelmet arra, hogy a terepen előálló helyzetem bár kétértelmű, és meglehetősen megnehezíti, hogy a klasszikus interjúelemzési technikák használatával „kivonjam” az anyagból az interjúban játszott összes befolyásom, ugyanakkor lehetőséget ad a módszertani reflexióra és az interjúhelyzetbeli szerepek átvilágítására.

## *A nyomozó*

Ismerős idegenségem Nekeresdpusztán végül egy lehetséges előnyt is megcsillantott, mégpedig azt, hogy a családtörténetem és érintettségem nemcsak módszertani gubancok kiindulópontja, hanem erőforrás is, hiszen ebből a pozícióból azt is láthatom, hogy jellemzően milyen témák maradnak ki az elbeszélésekből – például azért, mert túlságosan kötődnek a cselédlélthez, vagy szégyen övezi azokat.

Ezután szinte nyomolvasóként tekintettem a homályos interjúrészletekre: a Ginzburg által jelparadigmának (Ginzburg 2010) nevezett megközelítés keretei között az információk helyett egyre inkább a rejtett, közvetlenül nem elérhető (történelmi) „valóság” megtalálására összpontosítottam. Úgy, mint a Ginzburg által említett más „nyomolvasók”: a madarak vonulásából vagy csontokból olvasó római jósök, az állati nyomokból történeteket rekonstruáló vadászok, a festmények jelentéktelen részleteiben az egyéni ecsetkezelés öntudatlan jeleire figyelő művészettörténészek, vagy éppen Freud, aki szerint a pszichoanalízis „a megfigyelés hulladékából – a *refuse*-ből – fejt meg rejtett titkokat” (Freud, idézi Ginzburg 2010: 18).

Az interjúk *mögötte*se érdekelt, például a hallgatás különböző válfajai és okai, a felejtés, az elfojtás és lehetséges magyarázatuk. Nemcsak az elhallgatott részeket, a kihagyásokat próbáltam kipótolni, hanem megfejtetni, mi lehetett adott esetben a hallgatás oka: egyéni sérelem, netán trauma, szégyen, énreprezentációs stratégia, elfojtás vagy éppen az én sajátos szerepem a pusztán vagy az interjúhelyzetben. Az interpretáció fontos részét képezték azonban az interjú kontextusához kötődő megfigyelések is. Emellett tudatosított és reflektált erőforrásként bevontam az elemzésbe saját családtörténetem



bizonyos morzsáit is, mivel ez segítette a kimaradt és az elkerült témák értelmezését.

Az interjúhelyzet elemzése újrhangolta, finomította ezeket az információkat, és a terepre visszalátogatva is próbáltam még tudatosabb lenni: többet alkalmaztam a csúsztatott jegyzetelés technikáját (Goffman 2013 [1989]), tehát nem a beszélgetésen, hanem utána jegyeztem le az adatokat (kivéve a narratív interjúkat), és kontroll-interjúkat is készítettem, megfigyelve azokat a helyzeteket, amikor teljesen idegen vagyok az interjúhelyzetben. Eközben rájöttem, hogy a semleges terapeuta ideálisnak tartott szerepe és a kutatói szerep „kivonása” sem tekinthet el az interjúelemzés reflektív vonásaitól, mint ahogy társadalomtudomány sem lehetséges kommunikatív tapasztalatszerzés, beavatkozás és a hétköznapi tudás és kompetenciák használata nélkül (Habermas 1994).

### *Az élettörténet mint szöveg – A hermeneutika mint nyomozás*

Mindez magától értetődően bővítette az elemzési repertoárt is. Míg a szántási életvilág kutatása során az interjúk kiragadott részleteit *információként* fogtam fel és a tartalomelemzés módszerével értelmeztem, addig a pusztai interjúk esetében egyre inkább a kontextusra, valamint a szövegben észrevehető gyors dramaturgiai, nyelvi váltásokra, törésekre, öntudatlan nyelvi és nem nyelvi jelekre, elszólásokra és ezek szövegbeli *nyomaira* figyeltem. Kipróbáltam az interjúelemzés egyik legfinomabb, legaprólékosabb műfaját, a hermeneutikai esetrekonstrukciót (Rosenthal 1993, Breckner 1998, Kovács–Vajda 2002).

A Rosenthal által kidolgozott elemzési módszer (Rosenthal 1993, Breckner 1998) támaszkodik Ricoeur hermeneutikai alapvetéseire, miszerint egy szöveg befogadása csak a magyarázat és megértés összefonódásával, azaz a külső és belső nézőpontok egybeolvadásával lehetséges (Ricoeur 1991, 1999b). A biográfiai narratíva elemzése (a hermeneutikai esetrekonstrukció) két részből áll, de ezek elválasztása csak átmeneti az elemzésben; egymásra vetítésük, dinamizálásuk az elemzés utolsó lépése. A biográfiai rekonstrukció célja az

élettörténet „objektív”<sup>66</sup> tényszerű vázának kinyerése, ami a ricoeuri értelemben vett magyarázattal rokonítható, hiszen a szöveg struktúrális elemzése az alkotóelemek közötti kapcsolatokat keresi (Ricoeur 1999b). A megélt történet „adatai”, az életesemények között az elbeszélte élettörténet teremti kapcsolatot. A tematikus mezőelemzés vagy szekvenciális elemzés (Rosenthal 1993, Kovács 2008b) szakasza a ricoeuri megértéssel állítható párhuzamba, mivel az olyan sajátos egyedi értelmet kapcsol a szöveghez, amellyel az eredetileg idegen, távoli jelentés fokozatosan sajátjává válik (Ricoeur 1999b). A megélt élettörténet és az elbeszélte élettörténet közötti hatások, feszültségek felfedezése adja az értelmezés végső formáját.

Az elemzés alapelve az abduktív *hipotézisalkotás* (Gál 2012) és a szekvencialitás. Az abdukció nemcsak különféle elméleti keretekbe illeszthető tudásokat, hanem a köznapi tudást is mozgósítja; így az értelmezés (akár egymásnak ellentmondó) hipotézisek megfogalmazásával halad előre. Az értelmezési horizont nyitottsága és a szöveget egésszé formáló belső logika iránti élénk figyelem folyamatosan árnyalja az előzetes (például a benyomáson alapuló) értelmezést. Miközben az adott cselekvés vagy döntés értelme az előzményeiből rajzolódik ki előttünk, minden új információegység módosítja az előzőleg kirajzolódó képet: egy-egy szekvencia értelme az egészhez való viszonyában értelmeződik, míg az újabb részlet fényében az egész is újraértelmeződik (hermeneutikai kör) (Rosenthal 1993, Breckner 1998, Kovács 2008b).

Az elemző úgy tekint a szövegre, mint aminek felismerhető szervező elve, formája van (Rosenthal 1993). Rosenthal a Gestalt-elmélet alapvetéseiből, a „jó forma”, azaz az egész észlelésének elsődlegességéből indul ki, mivel az egész forma benyomása meghatározza az észlelést. Így a szöveggként felfogott élettörténet szerveződési elve, az elbeszélte élettörténet szekvenciáinak struktúrája korántsem képezi le az életesemények kronologikus rendjét, külön formája van (Kovács–Vajda 2002). „A létrejött szöveg elemzésének célja a megélt és elbe-

<sup>66</sup> A hermeneutikai megértésre törekvő mélyelemzés és az „objektív”, élettörténeti adatokból rekonstruálható élettörténet közötti feszültséget Kovács Éva és Vajda Júlia a tanúságtétel fogalmával oldja fel (Kovács–Vajda 2002: 31). Kovács Éva egy helyütt hangsúlyozza, hogy „éppen a módszertani kidolgozatlanság és a történelmi »tények« rekonstruálására való törekvés, az »objektív« élettörténet előfeltételezése jelzi az amúgy gazdag ismeretanyagot szolgáltató *oral history* korlátait (Kovács 2008c: 272).

szélt élettörténet viszonyának megértése az interjúban megjelenő életesemények, illetve az interjú mint szöveg adta *Gestalt* összevetése révén<sup>67</sup> (Kovács–Vajda 2002: 30).

A másik lehetséges értelmezési keret pszichoanalitikus ihletettségű; ezt Kovács Éva és Vajda Júlia alkalmazták *Mutatkozás* című kötetükben (Kovács–Vajda 2002). Ez bár sokat merít Ricoeur narratív identitás elméletéből (Ricoeur 1999a), bizonyos pontokon túl is lép azon. A szerzők a ricoeuri *ugyanazságot* (azaz az egyén a múlt idő és a változások ellenére is fenntartott időbeli kontinuitását) inkább egy előíró jellegű, kevésbé változékony társadalmi identitáshoz közelebb álló képződménynek tekintik, míg az önmagaságon az élmények szubjektív megélését, a belsőleg konszolidáló élményfolyam szigorúan egyedi jellegét értik<sup>68</sup> (Kovács–Vajda 2002). Az interjúk elemzése megmutatta, hogy élettörténeti narratívák értelmezésében a pszichoanalitikus fogalmak akár metaforikus-intuitív használata revelatív lehet, mivel ezekkel felismerhetők az önreprezentációs stratégiák elemei, és kitüntetett figyelemben részesíthetők az elhallgatott, következetesen hiányzó történetrészek és életesemények vagy a nehezen verbalizálható élmények (krízisek, traumák, kevésbé tudatos[ított] élmények, elfojtások).

Az önmagaságot konstruáló élményfolyam ugyanakkor felveti a verbalizálhatóság és a tudatosság kérdéseit. Ugyanis olyan, a tudatelőttessel közel álló tartalmak is építhetők az önazonosságot, melyek a narratív identitás keretein belül nehezen értelmezhetőek (Pintér 2012, 2014). Ezen nem tudatos, de az önazonosságot meghatározó élmények szövegbeli *nyomainak* mégoly esetleges megragadására is alkalmas lehet a hermeneutikai eszerekrekonstrukció pszichoanalitikus kerete (Kovács–Vajda 2002, Vajda 2006, 2010).

A narratív identitás elméletében (Ricoeur 1999a) az élettörténet megkerülhetetlen az egyén önmegértése és önazonossága szempontjából. A módszer határait azonban jelzi – legalábbis jelentős kérdéseket vet fel –, hogy az egyén önmagáról előállított története nem feltétlenül hiteles, és nem feltétlenül hordozza önazonosságát a sa-

<sup>67</sup> Kiemelés az eredetiben.

<sup>68</sup> Ricoeur terminusát önmagaságként fordították, azonban a szerzők önmagaságként használják, ezzel is hangsúlyozva ezen tartalmak személyes jellegét, szubjektív hozzáférhetőségét (Kovács–Vajda 2002).

ját maga számára (Pintér 2012, 2014). „Nem vagyunk saját magunk hatástörténeti hermeneutái” (Pintér 2012: 71), azaz bizonyos tudattalan elemek, összefüggések mindig homályban maradnak előttünk, ily módon egy külső szemlélő – terapeuta vagy a szövegek rejtett logikáját nyomozó kutató – számára új értelem is felfeslik az elemzés során. A tudattalan vagy elfojtott élmények kihívások elé állítják a narratív identitás elméletét, ugyanis mind a tudattalan vágyképek kivetítéseként értelmezhető nosztalgia, mind az értelmezésnek és az élettörténeti integrációnak ellenálló trauma megbontja az élettörténeti narratíva időbeli rendezettségét (Pintér 2012, 2014). A narratív módszer és a pszichoanalitikus fogalmi keretben működő hermeneutikai elemzés ugyanakkor alkalmas lehet mindezek megragadására és értelmezésére.

Az interjúk hermeneutikai elemzése meglehetősen időigényes, ezért kutatási témánként egy-egy mélyelemzésre vállalkoztam. Egy puszta élettörténetből egy egyéni esetrekonstrukció készült (Németh 2013a), egy kiválasztott túlélőtörténetet pedig szakkollégistákkal közösen elemeztünk<sup>69</sup>. A hermeneutikai elemzés előnyeit fokozatosan belátva az interjúk egy-egy homályosabb részleténél a tematikus mezőelemzés vagy szekvenciális (finom)elemzés módszerét (Kovács 2008b) külön is alkalmaztam.

<sup>69</sup> Köszönöm az Angelusz Róbert Társadalomtudományi Szakkollégiumban 2013-ban tartott „Traumák élettörténeti reprezentációja” című kurzus résztvevőinek, Hoffman Sárának, Győri Lórántnak, Krámer Lilinek, Nagyvághy Zitának és Vigvári Andrásnak az ötleteiket és a közös munkát.

# A MÓDSZER MÉRLEGE ÉS HATÁRAI

A két felbomlott életvilág feltárása voltaképpen a módszer határainak megvonását segítette. A két kutatásban kirajzolódó kutatási technika megmutatja az életvilág-koncepció(k) fogalmi magvából fakadó közös elméleti-módszertani gondokat, miközben az eltérő fogások vég-ső soron a kutatás kontextusfüggőségére reflektálnak.

## 4. táblázat: A két kutatás elméleti-módszertani összehasonlítása

	<i>A szántási zsidó életvilág</i>	<i>A nekeresdpusztai cselédek életvilága</i>
<i>Alkalmazott életvilág-fogalom</i>	schützi	kommunikatív
<i>Elméleti keret</i>	fenomenológia	hermeneutika
<i>A megismerés zsánere</i>	rekonstrukció	interpretáció
<i>A kutatói pozíció</i>	idegen	félidegen
<i>Időbeliség/múltbeliség</i>	törés, trauma	folytonosság
<i>Húzófogalom</i>	tény (élettörténet)	élettörténet (reflexió)
<i>„Adatforrás”</i>	adatok és interjúk	interjúk, megfigyelések
<i>„Adat”</i>	közvetlenül kiolvasható, ellenőrizhető információ	közvetetten kiolvasható, rejtett struktúra
<i>Domináns elemzési módszer</i>	(deduktív) tartalomelemzés	finomelemzés/ hermeneutikai esetrekonstrukció

## *Hermeneutika: a közvetettség belátása*

A nekeresdpusztai kutatás rámutatott arra, hogy az életvilágok fel-tárásához leginkább a kommunikatív életvilág fogalma használható. Miközben a Schütz által leírt életvilág-struktúrák mindkét kutatási terepen jól megragadható és a felidézéseket konstituáló kereteknek bizonyultak, a letűnt életvilágok értelmezése szétfeszítette a fenomenológiai megközelítés kereteit, és hermeneutikai problémákká alakította azokat.

Már Schütz fenomenológiai szociológiájában is felfedezhetők hermeneutikai vonások. Ezt nemcsak a magyarázat, a megértés és az interpretáció kategóriáira fordított megkülönböztetett figyelem jelzi, hanem a Schütz alapkérdése is, amely voltaképpen a „társadalmi cselekvő megértésének megértése” (Staudigl 2014: 2). Ugyancsak egy-fajta „proto-hermeneutikának” (Staudigl 2014: 2) tekinthető a pre-reflexíven működő relevanciarendszerek létrejöttének vizsgálata, miközben az életvilág újratermelésének értelmezést sem nélkülöző folyamata egy expliciten hermeneutikai probléma (Staudigl 2014).

Fokozatosan a hermeneutika felé terelte a vizsgálódást az a felismerés, hogy az életvilág nem vizsgálható közvetlenül<sup>70</sup>, mivel az a hétköznapi tudások reflektálatlanul használt hálózata. A letűnt életvilág a múltbelisége miatt sem elérhető: a *nyelvileg* szervezett érték- és viselkedésmintáiról az élettörténet közvetítésével szerezhetünk tudomást. A nekeresdpusztai életvilág kutatásához alkalmazott kommunikatív életvilág-konceptió reflektál a nyelv megkerülhetetlen szerepére az életvilágok konstitúciójában. Ez teszi világossá az életvilág „kettős helyi értékét” (Habermas 1994: 141), tehát azt, hogy az a kutatás tárgya és az értelmezés közege is egyben. A problémát a társadalomtudományos módszertan „kettős hermeneutikaként” (Giddens, idézi Habermas 1994: 284) tárgyalja, rámutatva arra, hogy a nyelvi formában gyűjtött adatok értelmezése nem az elemzéssel

<sup>70</sup> Mezei a közvetlenség és a közvetettség fogalmával világítja meg a fenomenológia és a hermeneutika „elemi ontológiáját”: előbbi a közvetlenség, utóbbit a közvetettség tudományának nevezi. A fenomenológia kiindulási pontja a világ létezése (F1) és az erre vonatkozó fennállás (F2) között szükségszerű, közvetlen korreláció, míg a hermeneutika az F1 és F2 közötti közvetett, kontingens korrelációkat vizsgálja. Ebből következően a fenomenológia közvetlen, a hermeneutika közvetett megértésről beszél (Mezei 1998).

kezdődik, hanem már az adatszerzésnél megkerülhetetlen (Habermas 1994).

A kommunikatív életvilág koncepciója tudatosítja, hogy a megértés alapvető bázisa az adott életforma nyelvjátékaiban kimunkált közös jelentések és ezek megértése csakis a saját életvilágból (nyelvjátékból) kiindulva, annak jelentés-összefüggéseire lefordítva lehetséges. Következésképpen a felbomlott életvilágok leírása hermeneutikai megközelítést igényel, ezt a mozzanatot a történeti rekonstrukcióként felfogott megközelítés sem nélkülözheti: „A történész nem megfigyelésre szorítókrónika. Kommunikatív tapasztalatokra tesz szert. A kívülálló jegyzőkönyvvezetés helyébe a hermeneutikus megértés feladata lép” (Habermas 1994: 226).

A két életvilág közös vonatkoztatási pontjait kereső és azokat a kölcsönös megértés erőforrásaiként használó kommunikatív cselekvésként felfogott interjúhelyzet tudatosítja a két életvilág közötti párbeszédet, miközben jelentésegyeztetésre sarkall (Németh 2013b). A másik dramaturgiai cselekvésének sikerét, azaz az élettörténeti elbeszélés érthetőségét az interjúhelyzetet kísérő kommunikatív egyeztetés szavatolja, míg az élettörténeti narratívák interpretációja felfogható a horizontok összeolvadásaként (Gadamer 1984 [1960]).

A hermeneutikai megértés a törésknél válik szükségessé, amit a letűnt életvilágok kulturális mássága, időbeli távolsága és nem utolsósorban a trauma sajátos perspektívája, a tudatosított tudáshiány indokol. A trauma értelmezésénél a tapasztalati terek és a tudásbeli különbségek áthidalhatatlansága konstitutív jelentőségű: az egyetlen perspektíva, amiből a traumatizált életvilágok feltárhatók, a radikális törés és a kulturális-társadalmi dezorientáció.

Az életvilágok rekonstruálására (interpretálására) vállalkozó kutatásnak azonban arra is reagálnia kell, hogy az életvilágok olyan szimbolikusan prestrukturált valóságok, amelyek nem tárulnak fel közvetlenül és holisztikusan a cselekvők előtt. Az értelem-összefüggések hálózata csak kerülő úton, az élettörténetre fókuszálva lehetséges, amelyek azonban tovább szűrik, fordítják és értelmezik a szimbolikusan prestrukturált valóságokat, voltaképpen közbeiktatnak még egy hermeneutikai szintet. Danto szerint a történeti tényállítások (csakúgy, mint az élettörténeti elbeszélések kijelentései) *narratívák*, amelyek „olyan kategóriákban írják le az eseményt, amelyekben azt megfigyelni lehetetlen lett volna” (Habermas 1994: 223). Értelmük

a jelentés és a jelentőség fényében retrospektíve, (narratív) oksági összefüggésekben képződik (Habermas 1994, Gyáni 2010).

Az egykori életvilágok nem valamiféle a társadalmi valóságot felépítő szilárd, „torzítatlan” tudásbázisok vagy *tényszerűen* rekonstruálható „külső” valóságok, hanem a többszintű szimbolikus összefüggésekből közvetetten feltárható értelem-összefüggések, amelyek a perspektivikusságuk belátásával és a történelmi távolság reflektálásával interpretálhatók. Ez a felismerés egyfelől családi fogalomrendszerek értelmezésénél, másfelől a hermeneutikai esetrekonstrukció módszerét használva vált világossá.

„Mert mit jelent a belehelyezkedés? Nyilván nem egyszerűen azt, hogy eltekintünk önmagunktól. Erre persze annyiban szükség van, hogy valóban fel kell idéznünk a másik helyzetet. De ebbe a másik szituációba éppen hogy önmagunkat kell belevinnünk. A belehelyezkedés csak ezáltal nyer értelmet. Ha belehelyezkedünk például egy másik ember helyzetébe, akkor épp azáltal értjük meg, tehát azáltal tudatosítjuk a másik másságát, sőt feloldhatatlan individualitását, hogy magunkat helyezzük a helyébe. Az ilyen belehelyezkedés nem az egyik individualitás beleérzése a másikba, még csak nem is a másik alávetése saját mércéinknek, hanem mindig egy magasabb általánossághoz való felemelkedés” (Gadamer, idézi Habermas 1994: 218).

A másik megértése ugyanúgy magában foglalja a horizont-összeolvadás mozzanatát, mint az interjúhelyzetbeli szót értés a felbomlott életvilágokról. A jelentéskeresést ugyanúgy a két életvilág jelentései-nek a próbálgatásokon keresztüli meghosszabbítása keretezi, mint az interjúk mélyelemzését (a hermeneutikai esetrekonstrukciót) vezérlő abdukciót.<sup>71</sup>

<sup>71</sup> Az abdukció nem levezetett összefüggések megtalálását jelenti, inkább az élet-történetet építő belső logika felfejtését egy olyan módszerrel, ami az új tudás megtalálására és az értelmezési horizont nyitva tartására koncentrál (Reichertz 2009). Magyarázóereje a megfigyelések értelmezéséhez mozgósított háttértudások használatában áll, amely a hipotézisalkotásban és -szelekcióban is kamatoztatható (Gál 2012). A háttértudások használata és az intuitív logikai próbálgatás végső soron nem más, mint a szöveg belső logikája és a saját világról való tudásunk fokozatos közelítése, a gadameri értelemben vett „horizont-összeolvadás” (Gadamer 1984 [1960]).



Az életvilág mint a társadalmi világot felépítő interszubjektív tudáskészlet rekonstruálása voltaképpen a tág értelemben vett *kultúra* értelmező leírása (Williams 2003). Az egykori szántási zsidóság életvilágának *rekonstrukciója* az élettörténeti narratívumok a külső (objektív/történelmi) világra vonatkoztatásából indult ki, ami az „objektivizáló” megközelítésmód és az értelmezés sajátos elegyéhez vezetett. A nekeresdpusztai terepmunka egészen más típusú adathiánnyal szembesített, és részben új elemzési szempontok kidolgozására ösztönzött. Az érdeklődésem az életútinterjúk *információ*-alapú feldolgozása felől fokozatosan a szöveg „mély”, „rejtett” értelmének keresése felé tolódott, s ez az interjúk elemzésének technikáit is finomította.

A kutatás célja nem az életvilág egykorvoltságának, *létezésének* „bizonyítása” volt, inkább az életvilágot építő belső logika *megértése*. A holokausztban megsemmisített szántási zsidó életvilág megismerésének zsánere a *történeti rekonstrukcióhoz* állt közelebb, míg a nekeresdpusztai kutatás egy reflexív etnográfiai *interpretáció* kereteibe illeszkedett. Míg előbbi inkább a fenomenológiai (schützi) életvilág-konceptióból indult ki, addig a második terepmunka a kommunikatív életvilág fogalmát használta. Jóllehet mindkét életvilág-leírás elkerülhetetlenül *hermeneutikai* keretekben folyt, hiszen a múltbeli életvilágok közvetett elérhetőségének belátásán alapultak (pl. emlékezetbeli torzítások), a megértés erőforrásainak és folyamatának reflektálása (a *közvetettség* belátása) a második kutatás során vált szisztematikussá. Az interjúhelyzet kommunikatív cselekvésként történő értelmezése megnyitotta az utat az interjúhelyzeteket átszövő érvényességi igények módszertani-etikai reflektálása előtt. A terepen szerzett tapasztalatokra alapozott módszertan végül a kommunikatív életvilág fogalmában (és a kommunikatív cselekvés elméletében) találta meg azt a keretet, amelyben egyaránt elhelyezhetők és általánosíthatók a bevált módszertani fogások és az elméleti reflexiók.

## A ténszerűségtől a kontextusig

A szántási zsidó életvilág rekonstrukciójának két húzófogalma, a tény és a(z) élettörténeti) narratíva, eltekintett attól az alapvető különbségtől, hogy „a kommunikatív tapasztalat, szemben a megfigyeléssel,

nem tényállásokra, hanem már előzetesen értelmezett tényállásokra irányul: nem a tények észlelése az, ami szimbolikusan strukturált, hanem a tények mint olyanok” (Habermas 1994: 138).

A ténytudás, azaz a megismerőhöz vagy az emlékezőhöz képest „kinti” világ rekonstruálása és a történeti referencialitás hangsúlyozása azt sejtette, hogy az életvilágok struktúráit a tényekben kellene keresni. Eközben a családi és a települési vonatkoztatási rendszerek tulajdonképpen már rámutattak arra, hogy az életvilágot (a hétköznapi valóságot) konstituáló szimbolikus összefüggések érdekesek<sup>72</sup>. Ezek többszintű, kibogozhatatlan egymásra vonatkozása vezetett ahhoz a felismeréshez, hogy az életvilágok *tényszerű* rekonstruálása (még a rekonstrukció korlátainak és a specifikus torzításoknak az ésszerű tartásával is) azzal a veszéllyel jár, hogy az elemzés a „fakticitás hermeneutikájává” (Kovács–Vajda 2002: 31) egyszerűsödik. Ugyanakkor az életvilág mint sajátos kutatási fókusz minduntalan kicsúszik a kezünkől, ha a vizsgálódás csak az ellenőrizhető ténytudási adatok elemzésére korlátozódik; azaz a feltáró munka megköveteli a kommunikatív adatok reflektált használatát. A szántási zsidó életvilág rekonstruálásakor a történelmi tényeket rekonstruálni és *tényszerűen* feltárni igyekvő szakasz után a vizsgálódás fókusza az életvilágot konstituáló jelentés-összefüggések értelmezése felé tolódott el. A nekeresdpusztai kutatásban a „külső” valóság és a történelmi adatok viszonya is megváltozott, a „tények” az élettörténeteket és a visszaemlékezéseket magyarázó *kontextus* részei lettek. A cél egyre inkább az egykori életvilágbeli cselekvők szemszögéből feltáruló értelem-összefüggések interpretálása és a visszaemlékezők önértelmezéseinek felderítése lett, hiszen „a hermeneutikus megértés struktúráját tekintve arra irányul, hogy a tradíciókból tisztázza a társadalmi csoportok lehetséges önértelmezését” (Habermas 1994: 234).

A két életvilág leírásán a visszaemlékezések sajátos torzításai és korlátai miatt nem kérhető számon a teljesség vagy a néprajzi és (hely)-történeti munkák adatgazdagsága és ténytudás. A történelmi

<sup>72</sup> Hasonló logika rejlik a narratív pszichológiai irányzatok konstruktivizmusában is: míg a mérsékelt konstruktivista irányvonal a narratívák „mögötti”, ellenőrizhető valóságot keresi, addig a radikálisabb felfogás különféle, egymással összemérhetetlen „valóság-változatokra” fókuszál (Bodor 2002, Németh 2013c).

távlat magától értetődően korlátozza a hozzáférést a múlthoz: akár a fenomenológiai (schützi), akár a hermeneutikai (habermasi) életvilág fogalmából indulunk ki, az életvilág megtapasztalható és érzékszervekkel érzékelhető összetevői (képek, illatok, ízek, hangok, egyéni beszédmódok) mint közvetlen adottságok kiesnek a vizsgálódás fókuszából, és legfeljebb a nyelv közvetítésével lehetnek a vizsgálódás tárgyai. Következésképpen a hermeneutikai megközelítésnek is megvannak a maga határai. Éppen a nyelv általi közvetettség miatt e keretek között nem megragadhatók a nem-nyelvi (nyelvelőttés) vagy a verbalizálásnak ellenálló tapasztalatok: a tudattalan, elfojtott emlékek vagy éppen a vizuális-érzékszervi módon szerveződő traumatisztikus élmények<sup>73</sup>.

Ugyanakkor viszonylag kevés interjú is alkalmas volt az életvilágok (részleges) rekonstruálására. Mind a vizsgálódás deduktív logikára épülő (társas és társadalmi) fókusza, mind pedig az elemzés induktív mintakeresése kedvezett a közös mintázatok megtalálásának, mivel az egyéni történetekből leginkább a társas és társadalmi meghatározottságokra, a közösen osztott tudásra, interszubjektíve érvényes normákra és értékekre voltam kíváncsi. Ezek az egyéni emlékekből viszonylag könnyen kihámozhatók voltak, és még az egyedi felidézés jellegzetességei ellenére is megerősítették egymást. A jelenség kulcsa a szocializációban van. A családok mindkét kutatásban mini életvilágokként (személyes kisvilágokként) működtek, és a zsinórmértékül használt fogalmak érzékenyen rajzolták ki a közösségek belső rétegződését. A másodlagos (azaz tudatosított) szocializációs közegként működő iskoláról meglehetősen egybevágó emlékeket gyűjtöttem: a részletesen leírt mozzanatok szinte teljesen megegyeztek. Már egy visszaemlékezésből is meg lehetett tudni, hogy milyen módszerrel tanultak olvasni a zsidó elemiben a kisdíákok, és azt is, hogy miként működött az egész napos tanítás az összevont osztályokban a pusztai iskolában. Ezekről azonban szinte minden visszaemlékező beszámolt.

<sup>73</sup> Ez egyfelől abba a nyelvfilozófiai kérdésbe ütközik, hogy vajon létezik-e nyelv-előttés tapasztalat, másfelől, hogy minden tapasztalat alapvetően és cselekvéssel egyidejűen narratív módon szerveződik-e vagy sem, azaz, hogy a cselekvés és elbeszélés közötti kapcsolat mimetikus vagy nem mimetikus. Ld. ehhez a narratív kontinuitás és diszkontinuitás elméletét: Carr 1986, White 2006, Gyáni 2011.

Az egyéni visszaemlékezésekből építkező életvilág-leírásokat nem csak jellegzetes toposzok alakítják, hanem az egyéni felidézések információgazdagsága vagy -szegénysége is. *Közvetlenül* csak olyan tények és információk olvashatók ki az interjúkból, amelyek a mesélők előtt ismertek voltak, és amelyeket az interjúhelyzetbeli szerepük artikulálni engedett. Voltaképpen a pusztai történetek szokatlan felépítése, monotonitásuk és külső (történelmi) referencia-nélküliségük vezetett ahhoz, hogy a történetekből „kiugró” információk helyett rejtettebb összefüggéseket keressék. Ez a „nyomkereső” (Ginzburg 2010) attitűd, amely az elhallgatott, a szöveg mögött rejtőzködő valóság felderítésére irányult, jól illeszkedett a hermeneutikai esetrekonstrukció pszichoanalitikus értelmezési keretébe (Kovács–Vajda 2002, Vajda 2006). A visszaemlékezések sajátosságai ugyanakkor szinte előre vetítették a leírás műfaját: a túlélők referencialitást, pontosságot sugárzó elbeszélései a feltáró munkával (*re*-konstrukció!) szemben is a tényszerűség implicit elvárását érvényesítették, míg a nekeresdiek kevésbé reflektált, egyszerűsített rejtettebb (élet)világát szervező logika keresése interpretatív szemléletet követelt.

## A tanúságtételek, élettörténetek, visszaemlékezések és a referencialitás

A túlélők élettörténetei tanúságtételek a holokausztról. Sajátos formájukat és jelentésüket a szenvedések értelmezésére és a történetek átadására irányuló erőfeszítések alakították. Bár a tanúságtételek interjú helyzetekként a 20. század második felétől egyre inkább kanonizálódtak, és tényszerű monológ formáját öltötték, a természetük valójában nagyon is dialogikus, ugyanis megkövetel egy hallgatót, aki az elhangzottak tanújává válik (ld. erről Zombory 2017). A tanúságtételek értelmezése és felhasználása változatos, de általánosságban a személyes történet ereje, a pontosság, a megbízhatóság és a hitelesség ismérvei kötődnek hozzájuk. A tanúságtételek azt sugallják, hogy rajtuk keresztül feltárható valamiféle „objektív igazság” (Greenspan et al. 2014: 195). Hitelességüket az élményszerű beszámoló adja, ami nem utolsósorban a tényszerű (történelmi) rekonstrukció ígéretével kecsegtet. Ugyanakkor autentikusságuk ellenére ezek a tanúságtéte-

lek – akárcsak minden visszaemlékezés – pontatlanok és szelektívek (Greenspan et al. 2014).

A „külső” valóság tényeinek megtalálására tett erőfeszítések az oral history interjúk (történeti) felhasználásában kulminálnak. Waltzer például a gettók és a koncentrációs táborok rekonstruálásakor a tanúságtételeket ugyanúgy alátámasztotta a lágerdokumentációval és összevetette egymással, mint én a szántási zsidó életvilág térszerkezetének vizsgálatakor. A visszaemlékezések aggregálásával egyfelől a közös, egymást megerősítő leírásokat kereste, másrészt az egyes tanúságtételeket is összehasonlította. Az ismétlődő elemek egymást megerősítve és pontosítva rajzolták ki az emlékezeti toposzokban megőrzött lágerbeli helyeket. A pontosabb, tényszerűbb rekonstrukció az ő értelmezésében a történelemhez vitt közelebb (Greenspan et al. 2014).

A tanúságtételek szigorú értelemben vett fakticitását azonban módszertani hiba túlajtani. Laub auschwitzi túlélőkkel készített interjúk során felismerte, hogy alapvető különbség és összemérhetetlenség van az egyes kijelentések történeti referencialitása, valamint az elmondott tapasztalat igazsága között. Ezért a traumatörténetek megbízhatósága nem ítélt meg pusztán az emlékezetbeli torzítások tükrében, a részleges pontatlanságok ugyanis nem érvénytelenítik a tanúságtételek tapasztalati igazságát (Felman–Laub 1992, LaCapra 2001).

„A nő tanúságbizonyyságot tett (...) nem a felrobbant kémények számáról, hanem valami másról, valami radikálisabbról, sokkal fontosabbról: az elképzelhetetlen megtörténtének valóságosságáról. Egy felrobbant kémény Auschwitzban éppolyan elképzelhetetlen, mint négy. A kémények száma sokkal kevésbé számít, mint azok létezése. Jószerével az esemény maga elképzelhetetlen. (...) Az elképzelhető és elképzelhetetlen határának felbomlásáról tett tanúbizonyyságot, ez pedig történeti igazság” (Felman–Laub 1992: 60).

Bár mind az oral history interjú, mind az élettörténeti módszer az egyéni emlékezetet tekinti a történeti tapasztalat elsődleges forrásának, más módszertani és episztemológiai keretben működnek. A (társadalom)történeti irányultságú oral history interjú az átiratokat elsődlegesen történeti forrásként kezeli, előfeltételezve az események

tényszerűségét és az (élet)eseményekből pontosan rekonstruálható „objektív” (élet)történetet. Ugyanakkor az egyéni emlékezeten keresztül különféle (elnyomott) csoportok életmódja vagy a „korszellem” elemei is rekonstruálhatók. A biográfiai megközelítési módokat kifejezetten a traumatikus vagy tabusított múlt feltárása ihlette, emiatt módszertanilag kidolgozottabbak<sup>74</sup>. A vizsgálódás fókusz a történelmi tapasztalatok szubjektív megélésére helyeződik, annak tudatában, hogy ezek az események vagy korszakok *egyéni* reprezentációi (Kovács 2011). A referencialitást itt voltaképpen a megélt tapasztalat nyújtja: „az élettörténeti interjúk nem a »történeti valóság« »objektív« rekonstruálását szolgálják, hanem az individuum történetiségét bizonyítják” (Kovács 2011: 10).

A történetírás újabb irányzatai mindinkább beemelik az egyéni visszaemlékezéseket, önéletrajzokat a történelmi források közé, *történelmi* referenciát tulajdonítva nekik (Greenspan et al. 2014, Vértési 2004). Mindazonáltal a magánélet forrásainak kezelése meglehetősen tág módszertani spektrumon mozog, és ezek értelmezése is eltér. A visszaemlékezések, memoárok, feljegyzések és naplók módszertani, forráskritikai kezelése az „önéletírói paktumtól” a „biofikción” át a tanúságtételekig vezet (Thomka 2007, Lejeune 2003, Kövér 2007, 2014). A különféle meghatározások a szöveg és a valóság kapcsolatát, azaz a referencialitást firtatják. Az az álláspont, hogy a narratíva létrehozza saját valóságát (Bruner 2001 [1986]) ugyanis részben más referenciális kereteket feltételez, mint a külső valóságra vonatkoztatott „önéletrajzi paktum” (Köver 2007, 2014). Ez utóbbi voltaképpen azt az alapvető „érvényességi igényt” fogalmazza meg, hogy az élettörténet a valóságra vonatkoztatott „igaztörténet” (Habermas 2011 [1981]).

„A fikciós formákkal ellentétben az életrajz és az önéletírás referenciális szövegek: éppúgy, mint a tudományos vagy történelmi diskurzusok, arra töreksenek, hogy a szövegen kívüli »valóságról« nyújtsanak

<sup>74</sup> A kritikák keresztüztüében az oral history módszertana reflexívebbé vált és nyitottabb lett az emlékezeti torzítások, valamint az intencionált felidézés kérdéseire. Az újabb irányzatok számot vetnek a tényyszerűséggel, és egyre kevésbé állítják, hogy az elmondottak alapján pontosan és objektíven lehetne valamilyen eseményt rekonstruálni (Kovács 2011, Kövér 2014).

tudást, tehát igazságpróbának vessék alá magukat. Céljuk nem egyszerűen a valóságszerűség, hanem a valóhoz való hasonlítás, nem »valóság-effektus«, hanem a valóság képe. Vagyis minden referenciális szöveg tartalmazza azt, amit – kifejtett vagy kifejtetlen – »referenciális paktumnak« fogok nevezni” (Lejeune 2003: 37)<sup>75</sup>.

Bár az *elbeszélt* élettörténet nem tekinthető magától értetődően ön-életrajzi szövegnek, a retrospektív értelemképzés, az implicit vagy explicit dialogikusság és az egyéni tapasztalatok történetisége közös kiindulási pontokat jelez. Mindamellet nehéz elképzelni, hogy az élettörténet megkonstruálása teljes mértékben nélkülözné a referálást a „külső” valóságra. Ricoeur szerint a referencia alapvetően az ember és a környezete (illetve önmaga) közötti közvetítésként fogható fel, ily módon a *referencialitás* az ember és a világ közötti közvetítést jelent csakúgy, mint a kommunikatív cselekvés három világba (az *objektív*, a *társadalmi* és a *szubjektív*) ágyazódása (Habermas 2011 [1981], Ricoeur 1991). Következésképpen az élettörténet felépítését is meghatározza egy kimondatlan önéletrajzi paktum. Az élettörténeti elbeszélésekben lehetnek tárgyi tévedések vagy kronológiai tévesztések, de a narratíva nyersanyaga a mesélő által *megélt és elbeszélt* élettapasztalat.

„Egy történeti narratíva esetében (...) a szóban forgó eseményekről feltételezzük, hogy azok az elmondás előtt megtörténtek. Az az elgondolás, miszerint valakit felszólítunk arra, hogy találjon ki történeteket saját életéről, ugyanakkor ne törődjön különösebben annak valósághűségével, valószínűleg nem egyeztethető össze magának a narratív impulzusnak a lényegével (legalábbis azzal a lényeggel, ahogyan az az emberiség eddigi történetében létezett)” (Szummer 2005: 67).

Ugyanakkor egy élettörténet hitelességét, valószerűségét és társadalomtudományos használhatóságát nem pusztán a szigorú értelemben vett fakticitás biztosítja. Az élettörténetek értelmezésének számos módja ismeretes (Lévi 2000 [1989]), Kovács 2011, Vértesi 2004). A nekeresdpusztai történetek rámutattak arra, hogy minden biográfiai narratíva tartalmasabb annál, hogy pusztán tényyszerű és adatszerű

<sup>75</sup> Kiemelés az eredetiben. N. K.

információk kinyerésére használjuk. Voltaképpen minden visszaemlékezés egyfajta tanúságtétel egy már nem hozzáférhető (személyes) múltból, amelynek, ha nem is szigorúan faktuális (történelmi), társadalmi vagy *tapasztalati* referencialitása van. Mindezt az emlékezés társas meghatározottságai és az egykor kulturálisan és szociálisan érvényes életvilág normatív tartalmai is szavatolják.

## *Reflexiók és önreflexió*

### Az interjú: kommunikatív vagy stratégiai cselekvés?

A tanúságtételek középpontjában a trauma áll: az események felidézése és a nehezen verbalizálható tartalmak megértetése megköveteli a reflektálást és a fordítást. Ebben az értelemben az élettörténetek és a történelmi háttér viszonya dinamikus: egyszerre zajlik a „textus kontextualizálása és a kontextus textualizálása” (Felman–Laub 1992: xv). Mivel a traumatikus élmény felidézése és megosztása erőfeszítést (verbalizálás, értelmezés, az emlékek uralása) és kockázatvállalást (a felidézést kísérő fájdalom, részleges újraélés) követel, teljes elköteleződést kíván: mind a tanúságtevő, mind a hallgató egész személyiségének bevonódását (Greenspan et al. 2014).

A traumatapasztalat átadását tehát megkülönböztetett figyelem, jelentésegyeztetés és az érvényességi igények összefonódása jellemzi. Nem véletlen, hogy a tanúságtételként felfogott narratív életútinterjú helyzetéből vált felismerhetővé a kommunikatív egyeztetés. (► Ld. *Az interjúhelyzet mint kommunikatív cselekvés* című fejezetet.) A túlélőknek az önmegértés szempontjából is fontos volt a hiteles önreprezentáció; tudták, hogy a holokausztról beszélni morálisan helyénvaló, és az áldozatok iránt érzett felelősség a komoly visszahúzó erők ellenére is tanúságtételre sarkallta őket. A múlt megtörténtének bizonyítása és a kutatás előremozdítása miatt igyekeztek tárgyyszerűen megítélhető, történeti referencialitással rendelkező kijelentéseket tenni. Az implicit és explicit egyeztetést számos mozzanat árnyalja az interjúhelyzetben, azonban döntő, hogy a felkeresett túlélők érdekeltek voltak az interjúban, és teljes személyiségükkel részt vettek a tanúságtételben. A történetek megértetésére különösen figyeltek:



az életvilágok közötti időbeli távolságra ugyanúgy reflektáltak, mint a trauma által keltett szakadékokra és az egykori életvilág kulturális másságára.

Ugyanakkor a hallgató és a mesélő közötti kulturális távolság felismerése miatt néhány specifikus, „bennfenntes” tudásnak minősülő, nehezebben lefordítható mozzanat ki is maradt a történetekből. A Szántáson és környékén élő zsidóság deportálásáról írt monográfiát (Gergely 2003) olvasva világossá vált, hogy minden történet elkerülhetetlenül személyre szabott. Ugyanaz a mesélő, aki nekem egy lefordított, a két kultúra párhuzamba állításán alapuló narratívát szerkesztett, néhány évvel a találkozásunk előtt egy másik kutatónak „megszüntette megőrzött” zsidó identitására utaló megjegyzésekben mutatta meg önmagát. Abban az interjúhelyzetben a közös (és nem a párhuzamos) pontok hangsúlyozását, a saját kulturális-vallási kompetenciáját tartotta fontosabbnak.

Mind a kommunikatív cselekvés, mind a köznyelvi kommunikáció tartalmazza saját kiterjesztésének és kritikai megítélésének lehetőségeit, ugyanis a „potenciális megértéskeresés ugyanazon a struktúrán belül mozog, amelyben a résztvevők folytatják kommunikációjukat” (Habermas 1994: 313). Azaz nemcsak a fennálló kontextusok értelmezését teszik lehetővé, hanem a kritikai hozzáállást is, mivel magukban foglalják azokat a nézőpontokat, amelyekből a kontextus szétfeshethető, reflektálható. Jóllehet minden dramaturgiai cselekvés és interjúhelyzet megkövetel valamifajta jelentésegyeztetést, az interjúk mélyelemzésével tovább boncolgatható a kérdés, hogy mi teszi felismerhetővé a kommunikatív egyeztetés keretei között a manipulálást. Az értelmezés itt részben a stratégiai cselekvéssel, részben a tudattalan identitás kérdésével találkozunk. Egyfelől kérdéses az identitást építő, de nehezen verbalizálható vagy tudattalan tartalmak értelmezése a narratív identitás keretei között, másfelől a narratív identitás mást jelenthet a mesélőnek és mást a hallgatójának: lehet, hogy az értelmező előtt kirajzolódik a narratív identitás, amely a mesélő előtt nem feltétlenül tárul fel (Pintér 2012). A pszichoanalízis fogalomtárát mozgósító hermeneutikai elemzéssel (Rosenthal 1993, Kovács–Vajda 2002) a szöveg törésein keresztül megmutatkozhat a hamis, önáltató narratíva, de emellett az interjúhelyzetet keretező szisztematikus, manipulatív szándék is (legalább részben) felismerhető (ld. Udvarnoky 2003).

A nekeresdpusztai interjúk végső soron a kommunikatív cselekvés lehetőségfeltételeire, az erőszak- és kényszermentességre, a hatalmi egyenlőtlenségek figyelmen kívül hagyására, valamint a megegyezésre törekvésre világítanak rá, és az interjúban történő részvétel okait, az interjú céljával történő azonosulást firtatják (Habermas 1994, 2011 [1981]). Bár senkit sem kényszerítettem beszélgetésre (nem is tudtam volna), a felkeresett pusztaiak bőséges és hosszasan sorolt elutasító indokai, valamint az, hogy szemükben a kutatás megismerési érdeke (Habermas 2005 [1968]) meglehetősen súlytalan volt, azt mutatja, hogy az interjúhelyzetben való részvétel érdekei nem mindig találkoztak. Ezért az ő szemszögükből egyáltalán nem meglepő, hogy a hatalomnélküliek jellegzetes, a paraszti kultúrában is ismert taktikájával védekeztek (vö. Keszeg 2002).

Az élettörténeti elbeszélés előadása eleve feltételezi az implicit jelentésegyeztetést vagy a jelentésmeghosszabbítást. Még a manipulatív, megtévesztő céllal felépített narratívában megfogalmazódó jelentés átadásához is elengedhetetlen a szűrés és a fordítás, tehát még a *stratégiai cselekvés* is magában foglal egyeztető mozzanatokat. Jóllehet a kommunikatív cselekvés előfeltételei nem teljesülnek manipulatív interjúhelyzetben, így például nem feltétlenül övezi kölcsönös konszenzus a megnyilatkozások érvényességi igényeit, és ezek nem mindig fonódnak össze.

A pusztai interjúhelyzeteket azonban hiba lenne tisztán a paraszti furfang és a tudatos megtévesztés példaként értelmezni, még ha ismerős idegen pozícióm megnehezítette is a helyzetek értelmezését, és okot adhatott az énbemutatás méricskélésére. Az interjúbeli szerepek átvilágítása a különféle *viszonyulások* mellett azt a folyamatot is látni engedte, ahogyan a visszaemlékező „megszelidül” (Solt 1998: 35). Ha tudatos és következetes félrevezetést, azaz teljesen manipulatív céllal kivitelezett *stratégiai cselekvést* nem is tapasztaltam, de elhallgatást, ellenállást és taktikázást éreztem a pusztai beszélgetések során, ami eleve meghatározta azt, hogy milyen típusú interjú készülhetett az adott kontextusban. Az elemzés végül azt is felvetette, hogy bár az interjúhelyzetekben tapasztalt megtévesztő szándék és az elhallgatás az átiratokból is érzékelhető, a gyanakvásra okot adó furcsa felépítésű történeteket a maradványos szóbeliség továbbélése és a tudattalan nosztalgia is alakította. (➤ Ld. *A Kulturális különbség* és *A traumatikus és nosztalgikus emlékezet* című fejezetet.)

Kutatói pozícióm az életvilágok értelmezésénél nemcsak a traumatikus tapasztalat átadása miatt különbözött. A szántási zsidósághoz fenomenológiai értelemben vett *idegenként* viszonyultam, kívülállóként csodálkoztam rá a „kulturális másikra”. Az interjúk értelmezése megkövetelte a zsidó kultúra, vallás és folklór alapjainak elsajátítását, miközben interjúról interjúra tanultam meg az általam nem ismert zsidó Szántás intézményeit és utcaneveit. A beletanulás *folyamata* (és részleges sikere) akkor reflektálódott, amikor a kutatás lezárása előtt már *ismerősként* tudtam beszélgetni a holokausztban meggyilkolt egykori szántási zsidó családokról és emberekről. Az utolsó *beszélgetésekbe* belemelegedve, a megszerzett tudásomat bizonygató közbevetéseimre a mesélők kissé elbizonytalanodva vagy éppen némi iróniával megjegyezték: „*jobban tudod, mint én*”. Ők természetesen összehasonlíthatatlanul többet tudtak nálam, csak a közössé váló jelentések és a (mégoly korlátozott) „going native” élmény késztetett az előzetesen kialakított kérdezői szerep átlépésére.

A viszonyom a nekeresdpusztai uradalmi cselédség életvilágához az *ismerős idegen* megismerési pozíciójával körvonalazható. Dacára annak, hogy felmenőim hol szorosabb, hol lazább szálakkal kötődtek a pusztához, ez a tény a családtörténetben kevésbé volt hangsúlyos, és a témaválasztáskor sem tudatosult bennem ennek relatív közelsége. Bár személyesen nem tapasztaltam meg ezt a (család)történeti múltban fokozatosan érvényét veszítő életvilágot, benne állok ebben a hagyományban. A terepen felkeresett helyiek a felmenőim révén mégiscsak „ismertek” engem, legalábbis el tudtak valamiképp helyezni a közösségi relációkban. Számukra ismerős idegen voltam, és ez bizonyos szempontból a visszájára fordította az interjúkat keretező hatalmi pozíciókat (Fleetwood 2009, Westmarland 2001). Valójában sokszor ők voltak fölényben, mert nemcsak a múltról tudtak többet, hanem a családom közösségbeli pozíciójáról is. Az aszimmetrikus viszonyból következően kevésbé tudtam kiszűrni megnyilvánulásaikból a *saját magam* befolyását, miközben a kutatás közben felszedegetett családtörténeti tudásom az elemzés rejtett erőforrásává vált, ugyanis jelezte, mi az, amire ők nem szívesen emlékeznek.

Az interjúhelyzetek reflektálása a szövegek által felépített világon kívülre helyezte a vizsgálódást: az interjúkészítés körülményei, az előadásmód hangsúlyai, a mimika, azaz a jelenlétből fakadó megfigyelések árnyalták az interjúhelyzetek kontextusát, és a szövegen

kívüli világra is kiterjesztették az interpretációt. Tulajdonképpen a terepnaplóírás<sup>76</sup> vezetett ki a szövegek világából, mivel benne nemcsak azt rögzítettem, amit mondtak, hanem azt is, *ahogyan* mondták. A cselekvések *megfigyelése*<sup>77</sup> olyan, az életvilág-konceptiókból rendre hiányzó, nehezen megfogható entitásokat is felvillantott, mint amilyen a hatalom és az érdek (Rasmussen 1984, Havrancsik 2016).

## 5. közbevetés:

### A vizsgálódás hermeneutikai idealizmusa

A társadalom életvilágként történő felfogásához három fikció kapcsolódik: a cselekvők autonóm volta, a kultúra függetlensége és a kommunikáció átlátszósága. Ezeken a feltevéseken alapul a „megértő szociológia hermeneutikai idealizmusa” (Habermas 2011 [1981]: 360), amely nemcsak az értelemmegértő megközelítésekben, hanem az élettörténeti elbeszélésekben is kimutatható. Az egyének sohasem uralják mindenre kiterjedően az eseményeket: élettörténetük sokkal inkább arról szól, miként vannak „történetekbe gabalyodva” (Habermas 2011 [1981]: 380).

A cselekvők autonómiájának és a cselekvések feletti kontrollnak a feltevése végső soron a cselekvés nem szándékolt következményeit és ezek intézményesülését, voltaképpen a rendszert zárja ki a társadalom fogalmából (Sik 2009). A cselekvők valójában sosem tartják a cselekvés egészét az ellenőrzésük alatt, ezt jelzik a félreértések, a manipulációk, a nem

<sup>76</sup> A terepi élményeim rögzítése inkább „terepi feljegyzéseknek” felel meg, semmint egy hosszabb, szerkesztett szövegekből álló terepnaplónak (Feischmidt 2007). A „naplóba” ugyanakkor nemcsak a terepi benyomások, pontosítások és emlékeztetők kerültek be, hanem a kutatás és az elemzés során felmerülő kérdések, problémák, szakirodalmi részletek vagy családi emlékek is. A folyamat időbelisége miatt összességében találóbbnak érzem a terepnapló kifejezést, de tudom, hogy feljegyzéseim nem tekinthetők a klasszikus értelemben vett terepnaplónak.

<sup>77</sup> Goffman a terepmunkáról szólva úgy látja, hogy nem elég feljegyezni azt, amit a kutatott közösség tagjai mondanak, hanem meg kell figyelni azt is, amit tesznek (Goffman 2013 [1989]). Kovács Éva egy interjúelemzés kapcsán megjegyzi, hogy az elbeszélés és a gyakorlat (*doing és performance*) összekapcsolása sikeres stratégia lehet a kizárólag szövegalapú elemzéssel szemben (Kovács 2006).

szándékolt következmények vagy a konfliktusok (Habermas 2011 [1981]).

Az életvilág belső szempontú *leírásakor* a kultúra alapvetően külső kényszerektől mentes szféraként definiálódik. Ugyanis „a szociokulturális életvilághoz tartozók számára egyszerűen értelmetlen volna rákérdezni, hogy a kultúra (...) empirikusan függ-e valami mástól”<sup>78</sup> (Habermas 2011 [1981]: 381). A kultúra szerepének megvilágítása azonban megkövetelheti az életvilág újratermelési folyamatainak (például patológiáinak) az elemzését is.

A kommunikáció átlátszósága és kényszermentessége a kommunikatív cselekvés alapfeltétele, amely a vizsgálódáskor a hermeneutika egyetemességigényeként jelentkezik. Ugyanakkor a társadalom és az életvilág azonosítása kimondatlanul azt feltételezi, hogy a társadalmi integrációt egyedül a kommunikatív cselekvés biztosítja. Bár a szociokulturális életvilágban a cselekvők előtt ez így jelenik meg, a cselekvések nem szándékolt következményeiből kinövő funkcionális összefüggések, a rendszerszintű koordináció is integrál (rendszerintegráció) (Habermas 2011 [1981]).

Következésképpen nem lehet a társadalmat kizárólag életvilágként konceptualizálni. Az életvilág-rekonstrukció célja a szociokulturális életvilág értelmező leírása, ami már eleve leszűkíti a vizsgálódást. Az elemzés hermeneutikai idealizmusa a sajátos kutatási fókusz és módszertani döntések következménye.

## Lépték, zsáner és diszciplináris határterületek

A felbomlott életvilágokat elsősorban szociokulturálisan, normák és az interszubjektíve érvényes tudás közvetítésével integrált közösségekhez rendeltem hozzá. Ugyanakkor nem lehet eltekinteni attól, hogy a társadalmi változás nem pusztán kulturális szinten történik, hanem a rendszer kényszereinek (munka, hatalom, a cselekvéseket módosító korlátok) is engedelmeskedik. A rendszerszerűen működő

<sup>78</sup> Ld. még: Alexander 2003.

dő környezetre az életvilág-leírások kevesebb figyelmet fordítottak, a cselekvéseket határoló kényszereket a kontextuális elemzés és az interjúhelyzetek reflektálása villantotta fel.

Az életvilágok értelmezése merít más társadalomtudományi diszciplínák és a határterületek alapvetéseiből, módszertanából is. Mindenekelőtt, akárcsak a kulturális antropológia, a lokalitás lehatárolásával egy meghatározott terület megismerésére törekszik, az ide kötődő kontextuális tudások érvényességét, a „kutathatóságot” „egy lokalizációs folyamathoz, a vizsgálandó társadalmi probléma vagy kulturális jelenség térben való lehorgonyzásához köti” (Feischmidt 2007: o. n.)<sup>79</sup>. Kutatásom módszertana azonban távolról sem az állomásozó terepmunka; még a pusztai terepjárás is legfeljebb a közösségkutatás (Kovács 2008a) keretei közé illeszkedik. Az elemzés szövegközpontúsága és reflexióra törekvése a filozófiai hermeneutika alapvetéseit hasznosító interpretatív antropológiára emlékeztet, ugyanakkor az értelmezések mélységük és a résztvevő megfigyelés nélküli perspektívájuk miatt nem igazi sűrű leírások, de tudatosítják *más* szövegek megkerülhetetlenségét az értelmezésben (Geertz 1994). Jóllehet szimbolikus összefüggések megtalálására vállalkoznak, a résztvevő megfigyelést nélkülöző interjúátiratok nem elég adatgazdagok a holisztikus leíráshoz. Ugyanakkor az életvilágok feltárásának nem is célja a teljes kultúra leírása (nem is lehetne, hiszen az emlékezeti rekonstrukció eleve töredékes), mivel az egyéni és a kollektív emlékezetben megragadt részletek értelmezésére és az emlékezet sajátos működésmódjára koncentrálnak.

A vizsgálódás történelmi irányultsága és a mindennapi életre fókuszáltsága kapcsolatot teremt az antropológizáló történetírói irányzatokkal, a mindennapi élet kutatásával és a mikrotörténetírással is (Gyáni 2010, Ginzburg 2011). Az életvilágok rekonstruktív-interpretatív leírását célzó kutatás a hétköznapi életben eligazítást nyújtó

<sup>79</sup> A terepkutatás lokalizációra épülő elméleti premisszái és gyakorlata (a terep mint lehatárolt helyszín, mint átlátható, értelmezhető egész), figyelmen kívül hagyja a terep határait megvonó mozgásokat és gyakorlatokat: az átutazókat, a vándorlást, a közlekedési eszközöket, a tágabb térbeli és társadalmi (pl. regionális, nemzeti) kontextust (Clifford 2001). A kutatás térbeli fókuszáltsága ellenére mindkét terepen készültek az elköltözőkkel és egykor a szomszéd településeken élőkkel is interjúk, amik kívülről is megvilágítják a felbomlott életvilágokat, és konstitutív jelentőségűek a térbeli-társadalmi határmegvonó mechanizmusok megértésében.

jelentések konstitúcióját a társadalmi gyakorlatok diszkurzív valóságában ragadja meg. Ám nem kifejezetten a mindennapi élet készen talált szövegeit (feljegyzések, számlák, napló) vizsgálja (Gyáni 2010), – ezek a pusztá maradványos szóbeli kultúrájában aligha fordulnak elő – hanem az interjúhelyzetben „előállított” élettörténeteket.

Az élettörténetek elemzésénél – akár információforrásként, akár mélyebben tekintsünk is a szövegre – nehéz eltekinteni attól, hogy ezekben pusztán a korszak tipikus, „modális életrajzait” vagy „határeseteit” (Lévi 2000 [1989]: 85–87) lássuk. Másfelől a kutatás logikája a társadalmi kontextus részleges rekonstruálásához ezeket a „típusos” *egyediségeket* használja, hiszen az élettörténetek egyediségükben is hordozzák a miliőt (Lévi 2000 [1989]). Az egyén és a struktúra kölcsönhatásában kikristályosodó habitusokban visszatükröződnek a történeti és társadalmi kontextus normái, értékei. A mikrotörténeti megközelítés a struktúra és az egyén viszonyának dinamikájára, az egyén szabadságának és a struktúra determináló erejének finom összjátékára hívja fel a figyelmet (Lévi 2000 [1989], Ginzburg 2011), ami a nekeresdpusztai történetek vizsgálatakor vált különösen fontossá.

A felbomlott életvilágok *múltja* csak kulturális hagyományként megragadható, míg az elbeszélt történetek – bár egyre inkább kano nizálódnak – a kommunikatív emlékezet határesetei (Assman 2004). Az életvilágok rekonstruálásakor nem egyértelmű tehát a múlt idegensége: számomra a szántási zsidó életvilág többé már nem elérhető múlt, nem szerezhetek róla személyes tapasztalatot, azaz a jelentől gyökeresen különböző történelmi múlt (Gyáni 2008). Jóllehet a nekeresdpusztai múltról sincsenek személyes tapasztalataim, a két életvilág *elmúltsága* különbözik, legfőképp a trauma okozta cezúra miatt. Másfelől a pusztai kutatásra hatványozottan igaz, hogy „az áthagyományozott fogalmak heurisztikus belépőül szolgálnak egy letűnt valóság megismeréséhez” (Koselleck 2003: 143), és ez elkerülhetetlenül egyfajta folytonosságot teremt. A letűnt életvilágok távolsága és *idegensége* (Gyáni 2008) kulcsfontosságú az értelmezésben, miközben a trauma értelmezhetetlensége alapvető pontokon állítja kihívások elé a hagyományos történetírást (LaCapra 2001, White 2006a, Gyáni 2010), és ez megkerülhetetlenné tette a fogalomtörténeti és történetírói reflexiót.



## Reprezentáció mint hatalom

A tudományelőttes megértés, azaz a laikus beszéd- és cselekvéskompetencia használata végigkíséri az egész kutatás folyamatát. Az etnográfiai allegóriaként vagy elbeszélésként értelmező reflexiók és a cselekményesítés fogalma arra hívja fel a figyelmet, hogy a valóság történései nem kínálják fel az értelmezésükkel kialakuló elbeszélés formáját (Clifford 1999 [1986], Bruner 1999 [1986], White 2006b [1973]). Az elbeszélés soha nem mentes az értelmezés mozzanataitól. A történész azzal, hogy valamilyen narratív sémába (tragédia, komédia, románc, szatíra) önti a valóság rendezetlen elemeit, egy időbeliségen alapuló, ok-okozati *magyarázati* sémát használ (White 2006b [1973]).

Az (e könyvben csak utalásszerűen megjelenő) értelmező leírással a szántási zsidó életvilág széthullása egyértelműen a tragédia<sup>80</sup>, míg az egykori uradalmi cselédvilág emlékezete inkább a szatíra narratív sémájába került. Az egyik alapvetően a traumára fókuszált, mivel a múlt csak ebből a perspektívából vált értelmezhetővé, a másik ironikus szólásokban, anekdotákban fedezte fel a cselédlét tapasztalatát és az ebből való kilépés nehézségeit. A felidézett pusztai történetekben az anekdoták domináltak, miközben a tréfák, furfangok és leleplezések vezérelték a megértés folyamatát is. (Ezek a pusztai terepjárás módszertani reflexiójában is megjelennek.)

E könyv összeállításánál a településnevek anonimizálása mellett döntöttem, nem pusztán az interjúalanyok védelme és a saját érintettségem okozta etikai dilemmák okán, hanem azért is, hogy az írás ne termelje újra a stigmatizált területi identitást (ld. Wacquant 2015), s ne zárja ebbe a felkeresett embereket. Ez a kutatáshoz képest utólagos döntés ugyanakkor nyilvánvaló kontrasztot teremt a rekonst-

<sup>80</sup> A modern esemény [White 2006a], ellentétben a többi történeti eseménnyel, váratlanságával, értelmezhetetlenségével nehezebben válik történelemmé, és mintegy előírja saját reprezentációjának kereteit. Éppen ezért a modern esemény ábrázolása a hagyományos történetírói szemléletmódban többek között azért problematikus, mert a történeti megértés és magyarázat alapvetően kolligációs fogalmakkal (Walsh 2006 [1974]) történik. Ezek valamilyen közös tulajdonság alapján osztályozzák a múltbeli eseményeket, egyszersmind újraértelmezik a jelenbeli fogalomhasználat fényében, így végeredményben meglehetősen heterogén természetű entitásokat vonnak mintegy gyűjtőfogalomként maguk alá (LaCapra 2001, Kisantal 2009).



rukció eredeti tervével és például a térszerkezet tényszerű és pontos feltárására irányuló igyekezettel. Az anonimizálás további előnye, hogy segíti az absztrakciót, eltávolít a helyi szintű olvasattól, és a módszertani problémákra irányítja a figyelmet.

Az életvilágok értelmező leírásakor felfigyeltem arra, hogy míg a zsidó túlélőket előszeretettel hívom mesélőkné, ami jól érzékelteti az interjú szerepeket, addig a nekeresdpusztaiakra nem éreztem találónak ezt a megjelölést, amely csak néhány élvezettel beszélő, archaikus komótosággal adomázó elbeszélőre illett volna, miközben többekkel egyáltalán nem tudtam *narratív* interjút felvenni. Az interjúalany elnevezés azonban nem illeszkedett a szociografikus leírás kereteibe, és túlságosan eltávolított tőlük. Végül hosszas keresgélés után a visszaemlékező elnevezést választottam.

Írás közben az „interjúalanyok” anonimizálása és megszólalásai idézése ugyancsak dilemmákat vetett fel. Eredetileg (a szakdolgozatomban) a zsidó származású mesélők teljes névvel szerepeltek a lábjegyzetekben. Ezt a formát közösen alakítottuk: az interjúk után ők maguk is hangsúlyozták, hogy felelősséget vállalnak azért, amit megosztottak velem, ahogy mondták: „*névvel mehet*”. Az interjúrészletek és a nevek együttes, kutatói aggályoktól mentes használatát a *tanúságtétel* műfaji sajátosságai és az interjúk *információalapú* feldolgozása szavatolta.

A pusztát járva azonban világossá váltak a helybeliek félelmei a közösségi ellenőrzéstől, a helytelenítéstől vagy éppen attól, hogy visszaélek a bizalmukkal, és a felvételeket másoknak is megmutatom. Bár a pusztai terepmunkában a mélyinterjúig nem mindig sikerült eljutnom, az interjúk elemzése közelített a „mélyelemzéshez”, azaz olyan megállapításokhoz vezetett, amelyek a visszaemlékezők előtt nem voltak ismertek, vagy amelyeket nem feltétlenül tekintenének érvényesnek a saját életükre nézve (Solt 1998). Ebben az esetben az anonimizálás szükségességéhez nem fért kétség, de a szöveg szociografikus stílusát megtörte volna az interjúk kódolása. Ráadásul elveszett volna az a többletinformáció, amit a vélemények és személyiségek összekötése és következetes végigvezetése a szövegben nyújt. Ezért kitalált utónevek mellett döntöttem.

A trauma értelmezésekor a túlélőtörténeteket tovább elemeztem, és a hermeneutikai elemzés az önreprezentációkon túlmutató megállapításai miatt végül a túlélőket is anonimizáltam. Úgy éreztem,

hogy a tanúságtételeik fakticitása annyira fontos volt számukra, hogy megnyilatkozásaik személyességét és tartalmát nem fedhetik el kitalált nevek, így esetükben a doktori dolgozatomban monogramokat használtam. Mindkét megoldást átemeltem ebbe a könyvbe, így a nekeresdpusztaiak kitalált utónévvel, a szántási holokauszt túlélők monogramokkal szerepelnek a szövegben.

A nézőpontok sokfélesége és a szövegben megszólaló hangok autentikussága több történetírói problémát is felvet (Berkhofer 2000). A nekeresdpusztai interjúrészleteket a tájnyelvi és archaikus fordulatok megőrzése végett fonetikus átírással közlöm, de az amúgy is nehezen olvasható átírás nem teljesen következetes: csak a tájnyelvi sajátosságokat és az erősen érezhető nyelvi különbségeket jelölöm, a kevésbé hangsúlyos vagy általános kiejtési torzulást nem. Tehát az „*aszongya*” követi a fonetikus átírást, az *azt'* (aztán) viszont nem, mivel a hasonulás a köznyelvben is ugyanúgy hallatszik. (A rövidülést viszont jelzem.)

Ebben a helyzetben a reprezentáció hatalmi aspektusai megke-rülhetetlenek, mivel ezzel az átírással akaratlanul is tanulatlanként tüntetem fel a pusztaiakat. Ezt elemzés és írás közben a róluk alkotott kép árnyalásával (például szituatív furfangjaik bemutatásával) próbáltam ellensúlyozni, miközben fontosnak tartom az általuk használt nyelvváltozatot érzékeltetni, mert a nyelvhasználat (nyelvjáték) nem elválasztható az értelemképzéstől (életformától).

Az idézetek átírása és használata is fontos reprezentációs kérdés: a túlélőknek néhány éve vittem egy-egy példányt szakdolgozatomból. Egyikük nem sokkal később felhívott, és bár leszögezte, hogy amit leírtam, „*az úgy is volt*”, a beszélt nyelvi fordulatokat és a lazább szerkesztésű előbeszédet megőrző átírást nehezen fogadta el. Meglepte, hogy saját megítélése szerint mennyire pontatlanul fogalmaz, és azt kérte, hogy egy kicsit szerkesszek a mondandóján. Végül a tanúságtétel pontosságára és hitelességére vonatkozó érvelésem győzte meg arról, hogy az átíratot nem kell kijavítani.

A nekeresdpusztai kutatási téma közelségének és távolságának állandó változása miatt nehezebb volt a saját nagyanyámmal készített (strukturált) interjú részleteit és az ő szavait idézni, mivel ezeken keresztül minduntalan a terephez való viszonyom problematizálódott. Az ismerős idegen pozíciójának leírása ugyanis nem oldja fel magától értetődően azt a kérdést, hogy egy tudományos dolgozatba *interjú-*

*alanyok* idézetei helyett például a nagyanyám emlékeit használom. Jelezzem a szövegben a pozíció megváltozását, vagy kezeljem őket úgy, mint a többi visszaemlékezőt? Ad valamit a szöveghez, vagy éppen ront rajta? Hosszas próbálgatás után úgy döntöttem, hogy jelzem, melyik információ származik családomtól, belátva, hogy ha már ebbe a témába kezdtem, jelölnöm kell a hagyományhoz való viszonyomat.

## Reflexív módszertan mint „az etnográfus meséje”

A kutatás folyamatát mindvégig a felmerülő kérdések és dilemmák irányították: ezek a kérdések ugyanúgy a sajátjaim, mint a rájuk adott válaszok. A tárgyalt dilemmák egyben a társadalomtudományos elméletalkotás és módszertan dinamikájának személyes elsajátításaként is felfoghatók. Mindkét témaválasztás alapvetően szubjektív volt, ugyanakkor Nekeresdpusztai kutatásához fűződő viszonyom élesebben kirajzolta a kutató és a kutatott terep viszonyából fakadó módszertani, etikai dilemmákat, és reflexióra ösztönzött. A nekeresdpusztai életvilág megismerésének célja azonban nem a család-történetem rekonstrukciója volt, mint ahogy a terepmunka reflektálása sem arra irányult, hogy egy saját magamra irányuló önéletrajzi etnográfiát, közösségi autoetnográfiát (*community autoethnography*) vagy éppen bennszülött-etnográfiát (*indigenous/native ethnography*) írjak (Ellis–Adams–Bochner 2010, Wall 2006). (Utóbbi, csoporttag-ság híján, nem is írhattam volna.)

A pusztai vizsgálódásaim során az ismerős idegenségeből fakadó tudásom *eredetét* akartam átvilágítani, és legalább átmenetileg elválasztani a terepen szerzett szituatív ismereteimet a családom történetéből származó tudásomtól. A terepi jelenlétből és az érintettségéből fakadó módszertani kérdések, mindenekelőtt az interjúhelyzetre gyakorolt befolyásom értelmezése olyan reflexív etnográfiát körvonalaz, amelyben a terep és a kutató egymásra hatása értelmeződik (Ellis–Adams–Bochner 2010).

A reflexiók egyfelől feltárták azt a feminista kutatásban kikristályosodott tapasztalatot, hogy a terep értelmezése és az önértelmezés egyidejű, egymást átható folyamatok (Feischmidt 2007), melyek másfelől minden kutatási folyamatban együtt járnak a csoporton „belülről kerüléssel” és a cselekvők számára feltárolt értelem meg-

értésével. Ugyanakkor a második terepválasztás indoklásáról csak nehezen hámozható le az a fokozatosan tudatosodó tény, hogy a kutatás éppen doktoranduszként, egy liminális helyzetben vált fontossá (ld. Deegan–Hill 1991). Miközben igyekeztem távol tartani magamat az önetnografizálás radikális válfajaitól, a terepi jelenlétemre adott reakciókat és a hagyományhoz való viszonyomat nem hagyhattam figyelmen kívül. A lavírozás ezek között egy jól felismerhető narratív alakzatot öltött: az *etnográfiai elbeszélését* (Bruner 1999 [1986]), amely nemcsak a terepleírásokat, hanem az egész könyvet jellemzi, és egyfajta implicit „fejlődéstörténetet” körvonalaz.

Atkinson nemcsak a kettős struktúrát és a kettős narratív funkciót (Atkinson 1999 [1990]: 122) ismeri fel az etnográfákban, amelyek szimultán mesélik el a terepi tapasztalatokat és az elemzésbe mélyedő kutató revelációit, hanem arra is rámutat, hogy egymásra rétegződésük teremti meg az „etnográfus meséjét” (Atkinson 1999 [1990]: 123). (Ez olyannyira állandó panelekből építkezik, hogy voltaképpen egy sajátos folklórt alkot.) A történet ívét a felfedezőútra indulás, a terepi nehézségek, azaz a kívülállóból bennfentessé váló kutató fejlődése és megvilágosodása adja. Ez a narratív séma szinte észrevétlenül előírja az elkövetett hibákra és saját tudatlanságára fokozatosan rádöbbenő, ezért önironizálásra hajlamos kutató alakját. A terepi csetlés-botlásoknak ebben a történetsémában paradox funkciójuk van: egyrészt a jelenlét érzékeltetésével a tapasztalatokat autentikusnak mutatják, másrészt a retrospektív értelmezések rámutatnak a kutató fejlődésére, arra, hogy kezdetben mi mindent nem tudott, amire később „rájött”. Az etnográfiai elbeszélés sémája azért vezet szinte automatikusan ehhez a „repetitív mito-formulához”, mert a hermeneutikai munka csak ebben megragadható (Atkinson 1999 [1990]: 149).

# IRODALOM

- Alexander Jeffrey C. (2003): *The meanings of social life. A cultural sociology*. Oxford: Oxford University Press
- Alexander, Jeffrey C. (2004a): On the Social Construction of Moral Universals: The „Holocaust” from War Crime to Trauma Drama. In: Alexander, Jeffrey C. et al (eds.): *Cultural Trauma and Collective Identity*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 196–264.
- Alexander, Jeffrey C. (2004b): Toward a Theory of Cultural Trauma. In: Alexander, Jeffrey C. et al (eds.): *Cultural trauma and collective identity*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press 1–31.
- Assmann, Jan (2004): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz
- Atkinson, Paul (1999 [1990]): A narratíva és a társadalmi cselekvés reprezentációja. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Budapest: Kijarat Kiadó 121–151.
- Barth, Fredrik (1969): *Ethnic Groups and Group Boundaries The Social Organization of Culture Difference*. Bergen–Oslo–London: Skandinavian University Books
- Bartlett, Frederik C. (1985 [1977]): *Az emlékezés. Kísérleti és pszichológiai tanulmányok*. Budapest: Gondolat
- Békés Vera A. (2012): *Trauma és narratíva. A Holokauszt trauma reprezentációja*. Budapest: Ad Librum
- Berger, Peter – Luckmann, Thomas (1984 [1966]): A valóság társadalmi felépítése. In: Hernádi Miklós (szerk.): *Fenomenológia a társadalomtudományokban*. Budapest: Gondolat 321–350.
- Berkhofer, Robert F., Jr. (2000): Nézőpont a történetírói gyakorlat nézőpontjáról. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Budapest: Kijarat Kiadó, 147–169.

- Bettelheim, Bruno (1988): *A végső határ. Tanulmányok*. Budapest: Európa Kiadó
- Biczó Gábor (2009): *Hasonló a hasonlónak... Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról*. Pozsony: Kalligram, Budapest: Pesti Kalligram
- Bodor Péter (2002): Konstruktivizmus a pszichológiában. *BUKSZ* 14(1): 67–76.
- Bodor Péter (2013): *Szavak, képek, jelentés. Kvalitatív kutatási olvasókönyv*. Budapest: L'Harmattan Kiadó
- Breckner, Roswitha (1998) The biographical-interpretative method – Principles and procedures. In: *Social Strategies in Risk Societies, Sostris Working Paper 2: Case study materials – The Early Retired*. London: University of East London, 91–104.
- Bruner, Edward M. (1999 [1986]): Az etnográfia mint narratíva. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest: Kijárat Kiadó, 181–197.
- Bruner, Jerome (2001 [1986]): A gondolkodás két formája. In: László János és Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 5. Narratív pszichológia*. Budapest: Kijárat Kiadó, 27–58.
- Bruner, Jerome (2004): Life as narrative. *Social Research* 71(3): 691–710.
- Carr, David (1986): *Time, Narrative and History*. Bloomington: Indiana University Press
- Carr, David (1999): „A történelem realitása”. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest: Kijárat Kiadó, 69–84.
- Carr, Edward Hallett (2006): Mi a történelem? – II: In: Gyurgyák János–Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet II*. Budapest: Osiris Kiadó, 1125–1157.
- Caruth, Cathy (1995): Recapturing the past (Introduction). In: *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 151–158.
- Caruth, Cathy (1996): *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*. London–Baltimore: The Johns Hopkins University Press
- Clifford, James (1999 [1986]): Az etnográfiai allegóriáról In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái* Budapest: Kijárat Kiadó, 151–181.

- Clifford, James (2001): Utazó kultúrák. *Magyar Lettre International* 41(2): 5–10. <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre41/clifford.htm>  
Utolsó letöltés: 2015. 09. 26.
- Davis, Natalie Zemon 2001 [1975]): Az erőszak rítusai. In: uő: *Társadalom és kultúra a kora újkori Franciaországban*. Budapest: Balassi Kiadó, 139–169.
- Deegan, Mary Jo–Hill, Michael R. (1991): Doctoral Dissertations as Liminal Journeys of the Self: Betwixt and between in Graduate Sociology. *Teaching Sociology*, 19: (3) 322–332.
- Dúll Andrea (1996): A helyidentitásról. *Magyar Pszichológiai Szemle*, LII (36) 4–6: 363–391.
- Durst Judit (2011): A látogató. Feljegyzések egy kutatói pozícióról. *Beszélő Archív* 2011. o.n. <http://beszelo.c3.hu/cikkek/a-latogato>  
Utolsó letöltés: 2018. 04. 19.
- Durst Judit (2017): „De ugye biztos nem lesz ebből baj?” Posztterepmunka, kooperatív etnográfia, avagy módszertani reflexiók az informális gazdaságot megtörő félelem csendjének megtöréséről. *Szociológiai Szemle* 27(2) [Beszédes hallgatás]: 88–111.
- Eberle, Thomas S. (2014): Methodological Implications of Phenomenological Life-World Analysis. In: Michael Staudigl–George Berguno (eds.): *Schutzian Phenomenology and Hermeneutic Traditions*. Dordrecht–Heidelberg–New York–London: Springer
- Eberle, Thomas S.–Hitzler, Ronald (2004): Phenomenological Life World Analysis. In: Flick, U.–von Kardoff, E.–Steinke, I. (eds.): *A Companion to Qualitative Research*. London: Sage, 67–71.
- Eger, Edith E. (2017): *A döntés*. Budapest: Libri Kiadó
- Ehmann Bea–Garami Vera (2008): Az énbevonódás nyelvi markerei történelmi eseményekről szóló laikus elbeszélésekben. In: Vincze Orsolya–Bigazzi Sára (szerk.) *Élmény, történet – A történetek élménye*. Budapest: Új Mandátum Kiadó, 41–52.
- Ellis, Carolyn–Adams, Tony E.–Bochner, Arthur P. (2010): Autoethnography: An Overview. *Forum Qualitative Sozialforschung/ Forum: Qualitative Social Research* 12(1): 10 <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589/3095> Utolsó letöltés: 2015. 09. 26.
- Erdei Ferenc (1973 [1938]): *Parasztok*. Budapest: Akadémiai Kiadó

- Erikson, Kai (1995): Notes on Trauma and Community. In: Caruth, Cathy (ed.): *Trauma. Explorations in Memory*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 183–200.
- Erős Ferenc (2001): *Az identitás labirintusai*. Budapest: Janus/Osiris Kiadó
- Erős Ferenc (2007): *Trauma és történelem. Szociálpszichológiai és pszichoanalitikus tanulmányok*. Budapest: József Károly Kiadó
- Erős Ferenc–Kovács András–Lévai Katalin (1985): „Hogyan jöttem rá, hogy zsidó vagyok?” *Medvetánc* 5(2–3): 129–144.
- Farkas Gábor (1989): *Sárbogárd város története*. Sárbogárd: Sárbogárd Város Tanácsa
- Fazekas Gergely Tamás (2011): Az imádság mint feldolgozás. Politikai krízisek és természeti csapások értelmezése a kora újkortól a 20. századig. *Studia Litteraria* 50: (3–4): 52–77.
- Fehéri György (2009): „Lehetetlen, de muszáj... tehát lehetséges...” A holokauszt ábrázolásának problémái. In: Gantner B. Eszter–Réti Péter (szerk.): *Az eltűnt hiány nyomában. Az emlékezés formái*. Budapest: Nyitott Könyvműhely, 10–34.
- Feischmidt Margit (2007): Az antropológiai terepmunka módszerei. In: Feischmidt Margit–Kovács Éva (szerk.): *Kvalitatív módszerek az empirikus társadalom- és kultúrakutatásban*. [http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/index.php?option=com\\_tanelem&id\\_tanelem=834&tip=0](http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/index.php?option=com_tanelem&id_tanelem=834&tip=0) Utolsó letöltés: 2015. 09. 26.
- Felkai Gábor (1993): *Jürgen Habermas*. Budapest: Áron Kiadó
- Felman, Shosana–Laub, Dori (1992): *Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. London–New York: Routledge
- Fleetwood, Jennifer (2009): Emotional work: ethnographic fieldwork in prison in Ecuador. *eSharp*, Special Issue: Critical Issues in Researching Hidden Communities, 28–50.
- Frankl, Victor E. (2016 [1983]): *Mégis mondd igent az életre! Logoterápia dióhéjban*. Budapest: Európa Kiadó
- Gadamer, Hans-Georg (1984 [1960]): *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Budapest: Gondolat Kiadó
- Gál László (2012): Az abduktív következtetés [http://eda.eme.ro/bitstream/handle/10598/26132/EM\\_2012\\_1\\_012\\_Gal\\_Laszlo-Az\\_abduktiv\\_kovetkeztetes.pdf?sequence=1](http://eda.eme.ro/bitstream/handle/10598/26132/EM_2012_1_012_Gal_Laszlo-Az_abduktiv_kovetkeztetes.pdf?sequence=1) Utolsó letöltés: 2015. 09. 26.



- Geertz, Clifford (1994): *Az értelmezés hatalma: antropológiai írások*. Budapest: Századvég Kiadó
- Gergely Anna (2003): *A székesfehérvári és Fejér megyei zsidóság tragédiája 1938–1944*. Budapest: Vince Kiadó
- Ginzburg, Carlo (2010): Nyomok. A jel-paradigma gyökerei. In: *Nyomok, bizonyítékok, mikrotörténelem*. Budapest: Kijarat Kiadó, 13–55.
- Ginzburg, Carlo (2011): *A sajt és a kukacok. Egy XVI. századi molnár világgépe*. Budapest: Európa Kiadó
- Glaser, Barney G.–Strauss, Anselm L. (1968): *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine
- Goffman, Erving (2013 [1989]): A terepmunkáról. In: Bodor Péter (szerk.): *Szavak, képek, jelentés. Kvalitatív kutatási olvasókönyv*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 53–61.
- Goffman, Erving (1981): *A hétköznapi élet szociálpszichológiája*. Budapest: Gondolat Kiadó
- Goody Jack – Watt, Ian (1963): The Consequences of Literacy. *Comparative Studies in Society and History* 5(3): 304–345.
- Greenspan, Henry–Horowitz, Sara R.–Kovács Éva–Lang, Berel–Laub, Dori–Waltzer, Kenneth–Wieviorka, Annette (2014): Engaging Survivors: Assessing ‘Testimony’ and ‘Trauma’ as Foundational Concepts. *Dapim: Studies on the Holocaust*, 28(3): 190–226.
- Gurevics (2003 [1994]): *Az individuum a középkorban*. Budapest: Atlantisz Kiadó
- Gyáni Gábor (2008): Előszó. In: Horváth Sándor (szerk.): *Mindennapok Rákosi és Kádár korában: új utak a szocialista korszak kutatásában*. Budapest: Nyitott Könyvműhely, 7–11.
- Gyáni Gábor (2010): *Az elveszíthető múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Budapest: Nyitott Könyvműhely
- Gyáni Gábor (2006): *Hétköznapi élet Horthy Miklós korában*. Budapest: Corvina Kiadó
- Gyáni Gábor (2011): Kulturális trauma adott vagy teremtett? A trauma alakzatai. *Studia Literaria* (50): 3–4. 5–20.
- Gyáni Gábor (2002): *Történelemszinkrízisek*. Budapest: L'Harmattan Kiadó
- Gyáni Gábor–Kövér György (2004): *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a II. világháborúig*. Budapest: Osiris Kiadó (A 2. javított kiadás 3. változatlan utánnomása)
- György Péter (2011): *Apám helyett*. Budapest: Magvető Kiadó

- Habermas Jürgen (2011 [1981]): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: Gondolat Kiadó
- Habermas, Jürgen (1994): *A társadalomtudományok logikája*. Budapest: Atlantisz Kiadó
- Habermas, Jürgen (2005 [1968]): *Megismerés és érdek*. Pécs: Jelenkor Kiadó
- Hámori Eszter (1999): Az önéletrajzi emlékek egyéni és kollektív funkciója – tárgyakapcsolati megközelítésben. In: Kónya Anikó et al. (szerk.): *Kollektív, társas, társadalmi*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 113–129.
- Havrancsik Dániel (2016): Max Weber és Alfred Schütz: megértő szociológiai alapvetések. In: Örkény Antal (szerk.): *Kötő-jelek 2016*. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kar Szociológia Doktori Iskola Évkönyve. Budapest: ELTE Társadalomtudományi Kar, 2017. (E-könyv)
- Heap, James L.–Roth, Phillip A. (1973): On Phenomenological Sociology. *American Sociological Review* 38(3): 354–367.
- Heller Ágnes (2006): *Trauma*. Budapest: Múlt és Jövő Kiadó
- Heller Ágnes (2009): *Az érzelmek elmélete*. Budapest: József Műhely (2. kiadás)
- Heltai Erzsébet–Tarányi József (1999): *A szociológiai interjú készítése*. Budapest: Tárki <http://www.tarki.hu/adatbank-h/kutjel/html/a509.html> Utolsó letöltés: 2015. 09. 26.
- Herman, Judith (2011): *Trauma és gyógyulás. Az erőszak hatása a családon belüli bántalmazástól a politikai terrorig*. Budapest: Háttér Kiadó–NANE Egyesület (2. kiadás)
- Holstein, James A.–Gurbrium, Jaber F. (2013 [1977]): Az aktív interjúkészítés. In: Bodor Péter (szerk.): *Szavak, képek, jelentés. Kvalitatív kutatási olvasókönyv*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 117–139.
- Illyés Gyula (2005 [1936]): *Puszták népe*. Budapest: Osiris Kiadó
- Jones, Edward E.–Nisbett, Richard E. (1972): The Actor and the Observer: Divergent Perceptions of the Causes of Behavior. In: Jones, Edward E. et al. (eds): *Attribution: the Causes of Behavior*. Morristown, New York: Central Learning Press, 79–94.
- Karády Viktor (1997): A zsidó túliskolázás kérdése a történelmi Magyarországon. In: *Iskolarendszer és felekezeti egyenlőtlenségek Magyarországon 1867–1945*. Budapest: Replika Kör, 75–95.

- Katona Noémi (2017): Szégyen és hallgatás. A kutató szerepe a prostitúció elbeszélésében. *Szociológiai Szemle* 27(2) [Beszédés hallgatás]: 68–87.
- Kertész Imre (2003): *Sorstalanság*. Budapest: Magvető Kiadó
- Keszeg Vilmos (2002): A félrevezető elbeszélés mint elbeszélési stratégia. *Ethnographia* 113 (1–2.): 121–132.
- Kisantal Tamás (2009): *Túlélő történetek. Ábrázolásmód és történetiség a holokauszt művészetében*. Budapest: Kijárat Kiadó
- Kilborne, Benjamin (2008): In: memoriam George Devereux. *Thalassa* 19(1): 7–22.
- Konrád György (2001): *Elutazás és hazatérés*. Budapest: Noran Kiadó
- Kónya Anikó (1999): A személyes emlékek társas természete. In: Kónya Anikó–Király Ildikó–Bodor Péter–Pléh Csaba (szerk.): *Kollektív, társas, társadalmi*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 149–163.
- Kornis Mihály (1994): Nicht fordern kind [Részlet a Napkönyvből]. *Thalassa* 5: (1–2). 3–7.
- Koselleck, Reinhart (2003): Fogalomtörténet és társadalomtörténet. In: uő: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Budapest: Atlantisz Kiadó, 121–147.
- Koselleck, Reinhart (2006): Tapasztalatváltozás és módszerváltozás. Történeti-antropológiai vázlat. *Korall*, 7(23): 21–59.
- Kosztolányi Dezső 1974 [1926]: *Nero, a véres költő. Édes Anna*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó
- Kovács Éva (2011): Az interjú módszertanok politikája. *Forrás* 43(7–8): 3–20.
- Kovács Éva (2006): Mari és az ő „cigánysága” – avagy a narratíva helye és ereje az etnicitás kutatásában. *Tabula* 9: (1) 41–52.
- Kovács Éva (2008a): A közösgéttanulmányoktól a lokalitás megismeréséig. In: uő (szerk.): *Közösgéttanulmány: Módszertani jegyzet*. Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 7–22. (2., javított kiadás)
- Kovács Éva (2008c): Interjú módszerek és technikák. In: uő (szerk.): *Közösgéttanulmány: Módszertani jegyzet*. Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 269–277. (2., javított kiadás)
- Kovács Éva (2014): Összeolvasás. Az erőszak elbeszélései. *Replika* (85–86): 71–83.

- Kovács Éva (2008b): A narratív biográfiai elemzés. In: uő (szerk.): *Közösségtanulmány: Módszertani jegyzet*. Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 373–396. (2., javított kiadás)
- Kovács Éva–Vajda Júlia (2002): *Mutatkozás. Zsidó identitástörténetek*. Budapest: Múlt és Jövő Kiadó
- Kovács Imre (1935): A gazdasági cselédek kereseti és megélhetési viszonyai. *Magyar Szemle* 25: (9–10): o. n., vagy: *Magyar Szemle*: Új folyam 1997, 6 (11–12): 195–214.
- Kövér György (2007): Önéletrajzi hamisítvány, avagy csalóka emlékezet. Scharf Móric önéletírása. *Aetas* 22(2): 106–121.
- Kövér György (2014): Az orális történelem három paradoxona. In: uő: *Biográfia és társadalomtörténet*. Budapest: Osiris Kiadó, 303–306.
- Kulcsár István (1994): A maradék zsidóság lelki keresztmetszete 1946-ban. *Thalassa* 5(1–2): 334–335.
- LaCapra, Dominick (2001): *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press
- Lakk Norbert (2014): *A sárbogárdi zsidóság története*. Sárbogárd: Bogárd és Vidéke Lapkiadó és Nyomda
- Lanzmann, Claude (1994): A megértés obszcenitása. Egy este Claude Lanzmann-nal. *Thalassa* 5: (1–2.): 274–287.
- Laverty, Susann M. (2003): Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology: A Comparison of Historical and Methodological Considerations. *International Journal of Qualitative Methods* 2(3): 21–35.
- Lejeune, Philippe (2003): Az önéletírói paktum. In: Z. Varga Zoltán (vál. és szerk.): *Önéletírás, élettörténet, napló: válogatás Philippe Lejeune írásaiból*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 31–46.
- Lévi, Giovanni (2000 [1989]): Önéletrajz használatáról. *Korall* 1 (2): 81–92.
- Leys, Ruth (2000): *Trauma. A genealogy*. Chicago–London: University of Chicago Press
- Markovits Pál (2002): *Egy 'úri kalandor' botladozásai a XX. századon át*. Békéscsaba: Tevan Kiadó
- Márkus György (2008): A trauma és filozófiai ellenstratégiái. *Aspecto* 1(1): 101–122.

- Márkus István (1991): *Az ismeretlen főszereplő: tanulmányok*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó
- Márkus István (1971): *Kifelé a feudalizmusból*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó
- Márkus István (1979): *Nagykőrös*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó
- Mátyus Alíz–Tausz Katalin (1984): *Maga-ura parasztok és uradalmi cselédek*. Budapest: Magvető Kiadó
- Menyhért Anna (2008): *Elmondani az elmondhatatlant. Trauma és irodalom*. Budapest: Anonymus-Ráció Kiadó
- Mezei Balázs (1998): A fenomenológia és a hermeneutika elemi ontológiája. In: *A lélek és a másik: Jan Patocka és a fenomenológia*. Budapest: Atlantisz Kiadó, 222–246.
- Miller, Neal E. (1941): The frustration aggression hypothesis. *Psychological Review*, (48): 337–342. <http://psychclassics.yorku.ca/FrustAgg/miller.htm> Utolsó letöltés: 2015. 09. 09.
- Nagy Netta (2013): *A cserevilágtól a padlássöprésig: falusi hétköznapiak a beszolgáltatás éveiben*. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság
- Németh Krisztina (2011): Biczó Gábor: Hasonló a hasonlóknak... Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról. *BUKSZ* 23(2): 175–178.
- Németh Krisztina (2013a): Koszos lóra bársony nyereg nem illik”: Cselédek és urak – egykor és most. *Belvedere Meridionale* 5: (3): 31–50.
- Németh Krisztina (2013b): A narratív interjúhelyzet mint kommunikatív cselekvés. In: Pál Eszter–Somlai Péter–Szabari Vera (szerk.): *Kötő-Jelek 2011: az Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kar Szociológia Doktori Iskola Évkönyve*. Budapest: ELTE TÁTK Szociológia Doktori Iskola, 56–78.
- Németh Krisztina (2013c): László János: Történelemtörténetek. Bevezetés a narratív szociálpszichológiába. *BUKSZ* 25: (1) 86–89.
- Nora, Pierre (2010): Emlékezet és történelem között – A helyek problematikája. In: K. Horváth Zsolt (szerk.): *Emlékezet és történelem között. Válogatott tanulmányok*. Budapest: Napvilág Kiadó, 13–34.
- Olay Csaba–Ullmann Tamás (2011): *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest: L'Harmattan Kiadó
- Ong, Walter (2010): *Szóbeliség és írásbeliség: a szó technológizálása*. Budapest: AKTI–Gondolat Kiadó

- Orbán Katalin (2009): Látástól vakulásig: a holokauszt és szeptember 11. vizuális reprezentációja. In: Gantner B. Eszter–Réti Péter (szerk.): *Az eltűnt hiány nyomában. Az emlékezés formái*. Budapest: Nyitott Könyvműhely, 70–90.
- Orsovai Tibor (1974): *Magvetés a Sárréten*. Székesfehérvár: Fejér Megyei Lapkiadó Vállalat
- Ö. Kovács József (2012a): *A paraszti társadalom felszámolása a kommunista diktatúrában. A vidéki Magyarország politikai társadalomtörténete 1945–1965*. Budapest: Korall Kiadó
- Ö. Kovács József (2012b): Belső hódítás. A „föld népe” közelről és távolról Magyarországon 1960-ban. In: Bögre Zsuzsanna–Keszei András–Ö. Kovács József (szerk.): *Az identitások korlátai: traumák, tabusítások, tapasztalattörténetek a II. világháború kezdetétől*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 143–154.
- Papp Richárd (2004): *Van-e zsidó reneszánsz? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében*. Budapest: Múlt és Jövő Kiadó
- Pintér Judit Nóra (2012): A tudattalan identitás. *Imago* 2(2): 67–72.
- Pintér Judit Nóra (2014): *A nem múltó jelen: trauma és nosztalgia*. Budapest: L'Harmattan Kiadó
- Propp, Vlagyimir Jakolevics (2005 [1928]): *A mese morfológiája*. Budapest: Osiris Kiadó
- Pusztainé Madar Ilona (1982): *Uradalmi cselédek Békés megyében*. Békéscsaba: Békés megyei Tanács
- Rácz József (1998): Identitáskonfliktusok résztvevő megfigyelői terepmunka során, avagy „a szabadság fantomja”. In: László János (szerk.): *Élettörténet és megismerés. Tanulmányok Pataki Ferenc tiszteletére*, 152–158.
- Ránki György (1987–1988): A magyarországi zsidóság foglalkozási szerkezete a két világháború között. *Történelmi Szemle* 30(3): 257–266.
- Rasmussen, David M. (1984): Explorations of the Lebenswelt: Reflections on Schutz and Habermas. In: Wolff, Kurt H. (ed.): *Alfred Schutz: Appraisals and Developments*. Dordrecht–Boston–Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 21–27.
- Reichertz, Jo (2009). Abduction: The Logic of Discovery of Grounded Theory. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 11(1), Art. 13

- Ricoeur, Paul (1991): *Life in Quest of Narrative*. In: David Wood (ed.): *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. London: Routledge; New York: Kegan Paul, 20–34.
- Ricoeur, Paul (1999c [1997]): Emlékezet – felejtés – történelem. In: N. Kovács Tímea (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest: Kijárat Kiadó, 51–69.
- Ricoeur, Paul (1999a): Az én és az elbeszélte azonosság. In: uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Osiris Kiadó, 373–413.
- Ricoeur, Paul (1999b): Mi a szöveg? In: uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Osiris Kiadó, 9–33.
- Rosenthal, Gabriele (2013 [2003]): A történetmesélés gyógyító hatása. In: Bodor Péter (szerk.): *Szavak, képek, jelentés. Kvalitatív kutatási olvasókönyv*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 228–249.
- Rosenthal, Gabriele (1993): Reconstruction of Life Stories. In: Josselson, Ruthellen–Lieblich, Amia (eds): *The Narrative Study of Lives 1*. London: Sage, 59–91.
- Rosenthal, Gabriele (1994): Német háborús emlékek: az elbeszélhetőség és az emlékezés élettrajzi és társadalmi funkciói. *Thalassa* 5: (1–2): 188–202.
- Rüsen, Jörg (2004): Trauma és gyász a történelmi gondolkodásban. (Itt elnémul a történelem értelméről szóló beszéd). *Magyar Lettre International* 54. szám <http://epa.oszk.hu/00000/00012/00038/rusen.htm> Utolsó letöltés: 2015. 09. 26.
- Saad József (szerk.) (2015): *Hortobágy örökségei. Kényszermunkatáborok és lakóik nyomában*. Budapest: Argumentum Kiadó
- Saad József (2006): „Örökségek súlya – örökösök terhe”. In: *Hortobágyi kényszermunkatáborok 1950–1953 között*. Sz. n. Budapest: Konrad Adenauer Stiftung.
- Saad József (2004): *Telepessors*. Budapest: Gondolat Kiadó
- Schütz, Alfred–Luckman, Thomas (1984a [1975]): Az életvilág struktúrái. In: Hernádi Miklós (szerk.): *Fenomenológia a társadalomtudományokban*. Budapest: Gondolat Kiadó, 269–321.
- Schütz, Alfred (1984 [1944]c): Az idegen. In: Hernádi Miklós (szerk.): *Fenomenológia a társadalomtudományokban*. Budapest: Gondolat Kiadó, 405–414.



- Schütz, Alfred (1984a [1963]): A cselekvések köznapi és tudományos értelmezése. In: Hernádi Miklós (szerk.): *Fenomenológia a társadalomtudományokban*. Budapest: Gondolat Kiadó, 178–229.
- Schütz, Alfred (1984b [1960]): A társadalmi valóság értelemfeltételezése. In: Hernádi Miklós (szerk.): *Fenomenológia a társadalomtudományokban*. Budapest: Gondolat Kiadó, 159–178.
- Sik Domonkos (2009): Habermas életvilág-fogalmán innen és túl. In: Némédi Dénes–Szabari Vera (szerk.): *Kötő-jelek 2008: az Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kar Szociológia Doktori Iskola Évkönyve*. Budapest: ELTE TÁTK Szociológia Doktori Iskola, 115–143.
- Simmel, Georg (2004): Exkurzus az idegenről In: Biczó Gábor (szerk.): *Az idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Debrecen: Csokonai Kiadó, 56–60.
- Smelser, Neil J. (2004): Psychological Trauma and Cultural Trauma In: Alexander, Jeffrey C. et al (eds.): *Cultural trauma and collective identity*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 31–60.
- Solt Ottilia (1998): Interjúzni muszáj. In: *Méltóságot mindenkinek Összegyűjtött írások I.* Budapest: Beszélő, 29–48.
- Staudigl, Michael (2014): Reflections on the Relationship of „Social Phenomenology” and Hermeneutics in Alfred Schutz. An Introduction. In: Michael Staudigl–George Berguno (eds.): *Schutzian Phenomenology and Hermeneutic Traditions*. Dordrecht–Heidelberg–New York–London: Springer
- Szász Anna –Vajda Júlia (2012): „Mindig van éhség.” Pillanatképek Mauthausen felszabadulásáról. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó
- Sztompka, Piotr (2004): The Trauma of Social Change: A Case of Postcommunist Societies. In: Alexander, Jeffrey C. et al (eds): *Cultural trauma and collective identity*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 155–196.
- Szumner Csaba (2005): Freud és a későmodernitás – Az „elmélet terrorja” és a metaforikus narrativizmus csapdája a pszichoanalízisben. *Beszélő* 10: (10) 60–74.
- Takács Miklós (2011): A kulturális trauma elmélete a bírálatok tükrében. *Studia Litteraria* 50 (3–4): 36–51.



- Tallár Ferenc (1994): Reszakralizáció és sztálinizmus. In: *Korlátozott székszis, a kommunikatív racionalitás elméletéhez*. Budapest: T-Twins Kiadó–Lukács Archívum, 52–93.
- Tamáská Máté (2011): *A vidéki tér emlékezete. Az építészeti formaképződéstől a kulturális örökségalkotásig: Nagykarácsony, Sukoró és Tiszafüred esettanulmányával*. Budapest: Martin Opitz Kiadó
- Tamáská Máté (2013): *Falvak az uradalmak helyén. A megszűnt nagybirtok telepes községeinek építészete 1945 után*. Budapest: Martin Opitz Kiadó
- Tamáská Máté (2008): Kockaházat a skanzenbe? Az utóparaszti háztípus helye a vidéki házfejlődésben. *Múltunk* 53: (3) 98–108.
- Tengelyi László (1998): *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Thomka Beáta (2007): Kulturális és kontextuális narratológia. In: Janovics József–Császtvay Tünde–Csörsz Rumen István–Szabó G. Zoltán (szerk.): *„Nem súlyed az emberiség!”...: Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*. Budapest: MTA Irodalomtudományi Intézet, 1371–1376.
- Udvarnoky Virág (2003): „Van már nekem annyi élettörténetem...” *Évkönyv XI.*, Budapest: 1956-os Intézet, 111–126. <http://www.rev.hu/portal/page/portal/rev/kiadvanyok/evkonyv03/udvarnoky> Utolsó letöltés: 2015. 09. 26.
- Vajda Júlia (2006): Terápiás hatás mint melléktermék. *Thalassa* 17(1): 123–136.
- Vajda Júlia (2010): *Beszélgetés Vajda Júliával* (interjú, készítette: Katona Anikó és Bugarszki Zsolt) [http://szimplacsoport.blog.hu/2010/08/30/beszelgetes\\_vajda\\_juliaval](http://szimplacsoport.blog.hu/2010/08/30/beszelgetes_vajda_juliaval), [http://szimplacsoport.blog.hu/2010/08/26/beszelgetes\\_vajda\\_juliaval\\_folytatás](http://szimplacsoport.blog.hu/2010/08/26/beszelgetes_vajda_juliaval_folytatás) Utolsó letöltés: 2015. 09. 26.
- Varga Dávid (1991): *Mai puszták népe. Volt cselédek, mai gondok a Dél-Dunántúl állami gazdasági pusztáin*. Pécs: Pannónia Könyvek/Baranya Megyei Könyvtár
- Várnai György (1994): A holocaust késői pszichoszomatikus és pszichoszociális hatásai. *Thalassa* 5 (1–2.): 147–159.
- Vértesi Lázár (2004): Oral history: A szemtanúként elbeszélte történelem lehetőségei. *Aetas*, 19(1): 158–173.
- Vicsek Lilla (2006): *Fókuszcsoporth: elméleti megfontolások és gyakorlati alkalmazás*. Budapest: Osiris Kiadó

- Vigvári András (2017): Kettős kihívás előtt: a hallgatás megtörése és a megosztás felelőssége a kortárs terepkutatásokban. *Szociológiai Szemle* 27(2) [Beszédes hallgatás]: 41–54.
- Virág Tünde (2017): A közösségi narratíva szerepe az eltakart valóság megismerésében. *Szociológiai Szemle* 27(2) [Beszédes hallgatás]: 54–68.
- Virágh Szabolcs (2011): Trauma és történelem találkozása. Emlékezet, reprezentáció, rítus. *BUKSZ* 23(2): 161–170.
- Wacquant, Loïc (2016): Revisiting territories of relegation: Class, ethnicity and state in the making of advanced marginality. *Urban Studies* 53(6): 1077–1088.
- Wall, Sarah (2006): An Autoethnography on Learning about Autoethnography. *International Journal on Qualitative Methods* 5(2): 146–160.
- Walsh, William (2006 [1974]): Kolligációs fogalmak a történettudományban. In: Gyurgyák János–Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet II.* Budapest: Osiris Kiadó, 767–782.
- Weinrich, Harald (2002): *Léthé. A felejtés művészete és kritikája.* Budapest: Atlantisz Kiadó
- Westmarland, Nicole (2001): The Quantitative/Qualitative Debate and Feminist Research: A Subjective View of Objectivity. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 2(1): o.n. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0101135> Utolsó letöltés: 2015. 09. 26.
- White, Hayden (2006a [1973]): Metatörténelem. A 19. századi Európa történelmi képzelőereje. In: Gyurgyák János–Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet II.* Budapest: Osiris Kiadó, 863–898.
- White, Hayden (2006b): „...humanista vagyok, és szerintem a humanizáció lényegében az olvasásról szól” [Interjú Hayden White-tal]. In: Gyurgyák János–Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet II.* Budapest: Osiris Kiadó, 999–1013.
- Williams, Raymond (2003): A kultúra. A kultúra elemzése. In: Wesely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája.* Budapest: Osiris Kiadó, 28–33.
- Zarka, Josette (1994): Élettörténetek és tanúvallomások. Módszertani megfontolások a náci koncentrációs táborok túlélőivel készített interjúk alapján. *Thalassa* 5 (1–2.): 169–175.

- Závada Pál (2006 [1986]): *Kulákprés. Család- és falutörténeti szociográfia, Tótkomlós 1945–56*. Budapest: Magvető Kiadó (3., átdolgozott kiadás)
- Zombory Máté (2017): A tanú elhallgattatása és a történelem visszatérése: A kulturális traumaelmélet kudarca. *Szociológiai Szemle* 27(2) [Beszédes hallgatás]: 23–41.
- Zsidó lexikon*. Ujvári Péter (szerk.) Budapest, 1929.

### *Egyéb források*

- A Hősök napja: <https://1000ev.hu/index.php?a=3&param=7597> Utolsó letöltés: 2018. 01. 11.
- Oral history interjú DZS-vel, Forrás: [www.centropa.hu](http://www.centropa.hu) Utolsó letöltés: 2015. 09. 26.
- Szénási Károlyné Néprajzi adatgyűjtése Nekeresdpusztáról az 1980-as évekből. Kézirat
- A Yad Vashem Intézet adatbázisa: <https://yvng.yadvashem.org/>
- Videoriport a helyi televízió számára, 2007. Készítették: Etelvári Zoltán, Hargitai-Kiss Virág és Varga Zsolt.

